

مجلة  
جامعة الأمير عبد القادر  
للعلوم الإسلامية

دورية أكاديمية متخصصة محكمة  
تعنى بالدراسات الإسلامية والإنسانية

العدد السادس

صفر 1420 هـ . الموافق : جوان 1999

# قواعد النشر

يشترط في الدراسات والأبحاث المراد نشرها ما يأتي :

- 1- أن يكون البحث متمسكاً بالعمق والأصالة.
- 2- الالتزام بالمنهج العلمي.
- 3- أن يتضمن البحث قائمة المصادر والمراجع .
- 4- أن يكون البحث مكتوباً على جهاز الإعلام الآلي، وعلى وجه واحد من الورقة.
- 5- ألا يزيد البحث عن خمس وثلاثين صفحة، ويقدم في ثلاث نسخ.
- 6- ألا يكون البحث قد نشر أو أرسل للنشر إلى جهة أخرى.
- 7- تنشر المجلة الموضوعات المكتوبة باللغة العربية إلى جانب اللغتين الإنجليزية والفرنسية
- 8- ضرورة تقديم ملخص للبحث لا يتجاوز عشرة أسطر مكتوب باللغة العربية، ومترجم إلى اللغة الإنجليزية والفرنسية.
- 9- تخضع الأعمال المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتخبر إدارة المجلة أصحاب الأبحاث به النهائي بخصوص أبحاثهم.
- 10- إرفاق البحث بسيرة صاحبه الذاتية.
- 11- لا يجوز إعادة نشر مواد المجلة إلا بإذن كتابي من إدارة المجلة.

جميع الآراء الواردة بالمجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها ولا تعكس رأي المجلة

## الفهرس

- 7 ..... إفتتاحية د/ عبد العزيز فيلاي
- 9 ..... تقديم /أ.د/ عبد الله بوخلال
- جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
- 11 ..... الغاية والأهداف /أ.د/ عبد الله بوخلال
- 17 ..... الإلتجاه اللغوي في تفسير القرآن /أ.د/ عبد الله سامي الكناني
- 75 ..... حقيقة الإعجاز القرآني عند الرافعي /أ. عز الدين بويش
- 87 ..... موارد كتب إعراب القرآن الكريم د. منى جاسم الجيوري
- 123 ..... حكم الإشتغال بعلم الكلام للدفاع عن عقائد الإسلام
- \* د. إبراهيم التهامي
- 149 ..... موقف الإمام الشافعي من الإحتجاج بالقراءة الشاذة
- \* د. سلمان نصر
- 167 ..... مبدأ إستقلال القضاء ومدى مراعاته في العهد المملوكي
- \* د. محمد الرحيل غرايبي
- 217 ..... المصلحة : مراتبها ومجالات تطبيقها \* د. سعد الدين دداس
- 247 ..... الإختلاط بين الجنسين وموقف الإسلام منه
- \* د. عمر لعويرة
- 283 ..... التيارات الفكرية بتلمسان في عهد بني زيان
- \* د. عبد العزيز فيلاي
- 305 ..... أهداف البحث العلمي ومبادئ الكتابة
- \* أ. خليفة حماش



بسم الله الرحمن الرحيم

## إفتتاحية

الدكتور عبد العزيز فيلاللي

رئيس الجامعة الألبان

منذ أن تولينا رئاسة الجامعة في شهر أكتوبر 1996، سطرنا خطة عمل تدريجية بالتعاون مع الأسرة الجامعية، على إدخال بعض الإصلاحات الإدارية والبيداغوجية والبحث العلمي، وإخراج الجامعة من عزلتها، بانفتاحها على المحيط وواقع المجتمع الجزائري، دون المساس بالمهمة المنوطة بها والهدف الذي أسست من أجله، وهو تدريس العلوم الإسلامية والتعمق فيها، ونشر التراث الفقهي والعقيدة وتوسيعها، بمنهجية علمية وأسلوب عصري ومتطور يتلاءم مع تطور العلوم الإجتماعية والإنسانية واللغوية وربطها بها معرفيا . ذلك لأن الحاضر الذي نعيشه اليوم تعقدت فيه المشاكل وتعددت، وتنوعت فيه المشارب والإيديولوجيات وكثرت، واشتدت فيه الصراعات الفكرية والتحديات الحضارية، وهدفنا هو إعداد الدارسين والباحثين والمكونين، وإرشادهم وتزويدهم بمعلومات أصلية وثقافية متعددة وعميقة، تجعلهم يؤمنون بشخصيتهم وحضارتهم وآدابهم ووطنهم وتحصينهم بالعلم والمعرفة والإيمان الذي يحفظ عقولهم حقيقة عقيدتهم، التي جاء بها الإسلام عندئذ يصبحون أشد وأقوى عزمًا على مواجهة التحديات والمخاطر، في إطار التدافع الحضاري



بسم الله الرحمن الرحيم

## إفتتاحية

الدكتور عبد العزيز فياللي

رئيس الجامعة الأسبوي

منذ أن تولينا رئاسة الجامعة في شهر أكتوبر 1996، سطرنا خطة عمل تدريجية بالتعاون مع الأسرة الجامعية، على إدخال بعض الإصلاحات الإدارية والبيداغوجية والبحث العلمي، وإخراج الجامعة من عزلتها، بانفتاحها على المحيط وواقع المجتمع الجزائري، دون المساس بالمهمة المنوطة بها والهدف الذي أسست من أجله، وهو تدريس العلوم الإسلامية والتعمق فيها، ونشر التراث الفقهي والعقيدة وتوسيعها، بمنهجية علمية وأسلوب عصري ومتطور يتلاءم مع تطور العلوم الاجتماعية والإنسانية واللغوية وربطها بها معرفيا . ذلك لأن الحاضر الذي نعيشه اليوم تعقدت فيه المشاكل وتعددت، وتنوعت فيه المشارب والإيديولوجيات وكثرت، واشتدت فيه الصراعات الفكرية والتحديات الحضارية، وهدفنا هو إعداد الدارسين والباحثين والمكونين، وإرشادهم وتزويدهم بمعلومات أصلية وثقافية متعددة وعميقة، تجعلهم يؤمنون بشخصيتهم وحضارتهم وأدابهم ووطنهم وتحصينهم بالعلم والمعرفة والإيمان الذي يحفظ عقولهم حقيقة عقيدتهم، التي جاء بها الإسلام عندئذ يصبحون أشد وأقوى عزمًا على مواجهة التحديات والمخاطر، في إطار التدافع الحضاري

ومن جملة الأعمال العلمية التي نصبو إليها هي إحياء مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، بعد توقف دام نحو أربع سنوات، في ثوب قشيب وأبواب ثقافية متنوعة، تتضمن مواضيع قيمة أصيلة، تعالج قضايا حضارية مختلفة، بأقلام جزائرية، أغلبها من أساتذة الجامعة ومدرسيها، ولا يعني هذا أننا نغلق صفحاتها في وجه الباحثين الأجانب عنها، بل نلتمس منهم وبإلحاح وإصرار من ذوي الإختصاص والخبرة في مجال البحث والدراسة، ومواصلة بحوثهم وكتاباتهم، وإسهامهم في تحريرها، حتى نضيف جهدا معرفيا للحضارة الإسلامية، ونجعل منها منبرا فكريا يخدم البحث العلمي والدراسات الإسلامية في الجامعة، وترقيتها وتطورها في جو من الموضوعية والمنهجية والحوار العلمي الهادئ.

وبذلك نكون قد وضعنا لبنة أخرى وجهدا إلى جهود الدوريات المحكمة الوطنية والإسلامية منها، وبالتالي نسهم في سد الفراغات القائمة في هذا المجال، وندعم الدعوة الملحة والمتزايدة لكتابة تراثنا الإسلامي العريق، على ضوء المعطيات الجديدة، التي تمر بها أمتنا في المشرق والمغرب. وفي الختام نقدم شكرنا وامتناننا وتقديرنا لكل الذين أسهموا فيها من قريب أو من بعيد بالآراء والأبحاث والتحرير والإعداد والنشر.

والله ولي التوفيق.



## تقديم

أ. د. عبد الله بوملهال

مدير جامعة الأمير عبد القادر

للعلوم الإسلامية

قسنطينة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين وبعد،  
فإن الجامعة -آية جامعة- لا يمكنها أن تؤدي رسالتها العلمية، على  
أحسن وجه، إلا بتشجيع البحث العلمي، ودعمه، ونشر نتائجه وأعماله.  
وفي هذا المنظور جاءت فكرة بعث مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم  
الإسلامية، في شكل محتوى جديدين، بعد أن توقفت، منذ سنة 1994 عن  
الصدور عند العدد الخامس.

وكاد هذا العدد السادس يرى النور في سنة 1997 بدعم من الأستاذ عبد  
العزیز فيلالي -مدير الجامعة- آنذاك ولكنه تأخر عن الصدور لأسباب تقنية،  
وهاهو العدد السادس يصدر الآن ثم بإذن الله وإرادة وعزيمة المشرفين على  
المجلة، وسيستمر -إن شاء الله- صدور المجلة بانتظام في أعداد عادية  
وأخرى ممتازة، مع منشورات أخرى... حتى تكون مرجعا علميا للباحثين في  
العلوم الإسلامية خاصة والعلوم الإنسانية والاجتماعية عامة، في جامعتنا وفي  
الجامعات الأخرى، في داخل الوطن وخارجه، من أجل خلق مجال يتبادل  
الأفكار والخبرات العلمية مع الباحثين، والمؤسسات العلمية والثقافية الوطنية  
والأجنبية.

وهذا العدد السادس غني بموضوعاته العلمية القيمة المتنوعة في مجالات العلوم الإسلامية، والإنسانية والاجتماعية، من باحثين من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ومن جامعات جزائرية وعربية.

نتمنى أخيرا ودائما أن تنال هذه المجلة ثقة القراء والباحثين والأساتذة، وأن يجدوا فيها ما يفيدهم ويسعدهم، وألا يبخلوا علينا ببحوثهم، واقتراحاتهم من أجل تحسين المجلة، وتطويرها شكلا ومضمونا ومنهجيا، من أجل المضي بها قدما إلى تطوير مداركنا، والإسهام في التمكين لثقافة تراثية وعصرية ونوعية، فحسبي أن هناك من الطاقات الواعدة في جامعتنا، وفي الجامعات الأخرى ما تجعل تحقيق هذه الأمنية هدفا ورفع التحدي ممكنا.

ونبقى مرددين في كل مرة لمقولة العماد الأصفهاني : "إني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتابا في يومه إلا قال في غده : "لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد كذا لكان يستحسن، ولو قدم هذا لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر، وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر".

والله ولي التوفيق.

# جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - الغاية والأهداف -

أ. د. بوضلهال عبد الله

مدير الجامعة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية أنشئت بموجب مرسوم رقم :  
182/84 الصادر بتاريخ : 04 أوت 1984م. وهي مؤسسة عمومية تتمتع  
بالشخصية المعنوية والإستقلال المالي وتخضع لوصاية وزارة التعليم العالي  
والبحث العلمي .

فتحت الجامعة أبوابها لطلبة العلم في شهر سبتمبر 1984م. وتم تدشينها  
رسميا من قبل رئيس الجمهورية بتاريخ 14 أكتوبر 1984م. وقد توافد  
الطلبة عليها من كل أنحاء الجزائر ومن بعض البلاد العربية والإسلامية .  
وكانت فكرة إنشاء الجامعة موازية لمشروع بناء مسجد الأمير عبد القادر  
الذي يعد آية من آيات الفن المعماري الإسلامي، وقد ساهم في إنجازهما عدد  
كبير من المعمارين المسلمين والمختصين في العمارة الإسلامية من ذوي  
الكفاءات العالية .

## أهداف الجامعة :

يرمي إنشاء جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية إلى تحقيق الأهداف والمهام الآتية :

- تكوين الشباب تكويناً علمياً يتماشى ومتطلبات العصر.
- الإسهام في تطوير البحث العلمي وتنمية الروح العلمية.
- عقد الندوات والحلقات الدراسية ونشر الدراسات والأبحاث ذات الصلة بالعلوم الإسلامية.

- العناية بالتراث الإسلامي في الجزائر وخارجها.
- تكوين إطارات للجامعات والمعاهد الجزائرية المختلفة ولا سيما المختصة منها في العلوم الإسلامية.

- إقامة علاقات مع مؤسسات التعليم العالي في البلاد الإسلامية وغيرها والافتح على المحيط الإسلامي الواسع.

## الهيكل التنظيمي للجامعة :

رحموي الهيكل التنظيمي للجامعة على الهيئات الإدارية التربوية العلمية الآتية

- 1 رئاسة الجامعة : يعين مدير الجامعة بمرسوم ويباشر أعماله باعتباره المسؤول الأول عن المؤسسة.
- 2 ديوان رئيس الجامعة : يتولى مهام التنسيق مع المصالح المختلفة.
- 3 المجلس العلمي للجامعة : هي هيئة علمية مهمتها البحث في مختلف القضايا العلمية والتنظيمية على مستوى الجامعة ويرأسها مدير الجامعة بحضور نواب مدير الجامعة والأمين العام للجامعة ومديري المعاهد ورؤساء المجالس العلمية ومديري وحدات البحث وممثل عن

الأساتذة وممثل عن الباحثين.

4- نواب رئيس الجامعة : يتولون تسيير ثلاث نيابات مديرية وهي كالاتي :

أ- نيابة المديرية المكلفة بالتربية والتعليم: مهمتها الأساسية تنحصر في الجوانب التربوية والعلمية مثل الإشراف على الدروس والتسجيلات والتحويلات من وإلى الجامعة.

ب- نيابة المديرية للتنشيط والترقية العلمية والتقنية والعلاقات الخارجية : ومهمتها الأساسية هي الإشراف على الدراسات العليا والبحث العلمي وتنشيط وتنظيم اللقاءات والمؤتمرات العلمية.

ج- نيابة المديرية المكلفة بالتخطيط والتوجيه والإعلام : وتهتم بتتبع وإعداد الإحصاءات الخاصة بالإمكانيات في الجامعة والقيام بمهام الإعلام على مستوى الجامعة ومحيطها.

5- الأمانة العامة : يشرف على سير الإدارة العامة في الجامعة أمين عام يقوم بتتبع المصالح الإدارية المختلفة.

6- المعاهد : أنشئت معاهد بالجامعة بموجب المرسوم رقم: 182/84 ،

الصادر بتاريخ : 04 أوت 1984م. وحددت تخصصاتها في المرحلة

الجامعية فيما يلي :

أ - معهد أصول الدين.

ب - معهد الشريعة.

ج - معهد الحضارة الإسلامية.

ويقوم بتسيير كل معهد مدير ونائبان ؛ واحد للتربية والتعليم والآخر للدراسات

العليا وأمين عام.

7 - المجلس العلمي للمعهد : هو هيئة علمية مكونة من أساتذة برئاسة أستاذ يتولى النظر في جميع القضايا العلمية والتربوية على مستوى المعهد .

### الهيكل البيداغوجية بالجامعة :

تحتوي جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية على الهياكل البيداغوجية الآتية :

1 - قاعة الدروس : وتشمل 18 قسما تتراوح سعتها لاستقبال الطلبة ما بين 40 إلى 60 طالبا.

2 - المدرجات : وتحتوي الجامعة على ثلاثة مدرجات للدراسة :

- مدرج ابن رشد سعة 150 مقعدا.

- مدرج ابن خلدون سعة 150 مقعدا.

- مدرج مالك بن نبي سعة 300 مقعدا.

بالإضافة إلى قاعة المحاضرات الكبرى الشيخ عبد الحميد بن باديس التي تستخدم للنشاطات العامة وسعتها 657 مقعدا.

3 - مكتبة عامة أحمد عروة : وتحتوي على أكثر من 10.000 مرجعا

علميا وبها قاعتان للمطالعة واحدة للطلاب وسعتها 250 مقعدا

وأخرى للطلبات وسعتها 250 مقعدا أيضا.

وبها قسم للدوريات يحتوي على 220 عنوانا من مختلف المجالات

والدوريات العلمية وتمتد قاعاتها لـ 40 مقعدا.

كما توجد قاعة للمطالعة خاصة بالأساتذة وطلبة الدراسات العليا تتسع لـ 60 مقعدا وتحتوي على 4379 مرجعا علميا.

4 - مركز الإعلام الآلي : ويحتوي هذا المركز على مجموعة من أجهزة الإعلام الآلي التي تستخدم في كتابة أبحاث الأساتذة والطلبة ثم تسحب بواسطة آلات السحب الخاصة وقد قام هذا المركز بدور كبير في نشر وتلقين ثقافة الإعلام الآلي في أوساط الطلبة وموظفي الجامعة.

5 - مركز الطباعة والسحب : يحتوي هذا المركز على مجموعة من آلات الطباعة والسحب التي تساعد الطلبة على سحب المحاضرات التي يتلقونها وكذلك يسحبون بعض المطبوعات الخاصة بنشاطاتهم الثقافية وقد دعم المركز مؤخرا بوسائل للطباعة حديثة ستعطي دفعا قويا للطباعة في الجامعة.

### البحث العلمي في الجامعة :

إن طموح الجامعة يتعدى مجرد التكوين وتخرج طلبة في العلوم الإسلامية ولكنها تسعى على تكوين باحثين متخصصين يساهمون في دفع عجلة البحث العلمي إلى الأمام.

### شروط الالتحاق بالجامعة :

يشترط في الالتحاق بالجامعة ما يأتي :

1 - الطلبة الجزائريون : يشترط فيهم ما يأتي :

أ - الحصول على شهادة البكالوريا للتعليم الثانوي ( أغلب الشعب).

ب - قبول استثنائي يكون عن طريق انتداب بعض الطلبة من وزارة التربية الوطنية أو المدرسة العليا للأساتذة.

2- الطلبة الأجانب : يشترط فيهم ما يأتي :

أ - الحصول على البكالوريا للتعليم الثانوي أو ما يعادلها.

ب - الحصول على منحة دراسة من الدولة الجزائرية.

ج - كما يقبل أبناء الدبلوماسيين والأجانب المقيمين في الجزائر بصفة دائمة

وأبناء المتعاونين والعاملين بالمؤسسات والمعاهد الوطنية.



# الإتجاه اللغوي في تفسير القرآن الكريم نشأته وتطوره وتكون مناهجه دراسة تحليلية، إحصائية للتفسير اللغوي في القرون الهجرية الستة الأولى

أ. د. / ياسي عبد الله الكنانبي

أستاذ اللغة العربية

جامعة الأمير عبد القادر

يرصد البحث مسيرة التفسير اللغوي منذ نشأته وتطوره حتى نهاية القرن السادس الهجري.

وأثبت مشروعية التفسير اللغوي بأدلة من الكتاب والحديث وبعض أقوال المتقدمين من علماء الأمة.

كما أبان عن الخصائص والسّمات التي تميّز بها هذا الإتجاه، وتعدد مناهجه، وتلون أنظار مصنفيه، ومصادر التوثيق اللغوي المعتمدة لديهم.

وسلط البحث الضوء على أبرز من صنّف فيه على اختلاف تسميات مصنفاتهم بما يتصل بالدراسات القرآنية اللغوية، كغريب القرآن، ومجازه، ومعانية، ولغاته، وقراءاته، وبلاغته وإعجازه، ولخصّ البحث الأسس التي يقوم عليها منهج كل نوع من تلك العناوين بعد أن إختار نماذج منها لهذا الغرض.

وقصدت بالبحث أن أدل الدارس للقرآن الكريم وتفسيره على معالم هذا الإتجاه، وسبب نشأته، وبينت أن الغرض منها جميعا هو تنمية البحث اللغوي، وحماية اللغة العربية من أن يعترها الزيف واللحن، وبالتالي خدمة كتاب الله المجيد.

## Resumé

*la présente recherche traite de l'histoire de l'exégèse linguistique du saint coran ; naissance et évolution jusqu'au sixième siècle hégirien.*

*Elle met en exergue sa légitimité à partir d'arguments tirés du saint livre, de la noble tradition prophétique (sunnah) ainsi que des inférences des précurseurs adhoc.*

*Elle fait mention de la singularité de cette tendance marquée principalement par des traits et des caractéristiques propres, par une panoplie de méthodes ainsi que par une diversité de points de vue des auteurs et de leurs sources bibliographiques mises à leurs disposition dans le domaine linguistique.*

*En outre, elle jette la lumière sur les travaux les plus remarquables en la matière dans la variance de leur nomenclature telles que les expressions coraniques non usitées (dites étrangère), les données allégoriques, les acceptions, les langues de la Révélation, les lecture canoniques, la rhétorique, l'incomparabilité.*

*Bref, elle résume les fondements méthodologiques des genres cités et préalablement choisis pour l'exemplification.*

*L'objectif étant d'aider à retrouver les jalons d'une telle tendance et les mobiles de son apparence. Il n'en demeure pas moins qu'elle vise essentiellement le développement de la recherche linguistique précisément et la préservation de la langue arabe de toute digression voire de toute transgression grammaticale ainsi, elle entend mieux servir le saint livre de Dieu, que son nom soit exalté*

## توطئة :

القرآن الكريم هو كلام الله الأعظم، والمعجزة الخالدة لنبيه الكريم محمد صلى الله عليه وآله وسلم الذي تكفل هداية الناس جميعا، وهو الناموس الإلهي الذي أنزله الله سبحانه وتعالى عقيدة ومنهاجا يقتدي به الناس في دنياهم، ويستضئون نوره في سلوكهم إلى آخرهم، فيحقق سعادتهم في عاجلهم وآجلهم.

وهو النور الذي لا تطفأ مصابيحہ، والبحر الذي لا يدرك قعره، وحجة الله البالغة على عباده، لما يحمل في ثناياه من براهين جلية على أن كل ما فيه حق وصدق، فهو المعجزة الخالدة للدين الخالد، والنظام الرفيع للمشرية السامية الرفيعة.

إن القرآن الكريم أصل نهضة المسلمين، ولولاه لكان العالم اليوم غير ما هو عليه من نمو وتقدم علمي، وكل مسلم غيور واع مولع بتلاوة آياته وسوره، واستكناه غوامضه، واستجلاء معانيه.

وما أجدر المسلمين بخاصة، والإنسانية بعامة أن يتجهوا إليه ويصرفوا عنايتهم إلى فهمه، واستكشاف أسراره، واقتباس أنواره.

فكتاب الله هو مرشد الواعظ، وهدف الخلق، وضالة الحكيم، وحجة الفقيه، ومثل الأديب، ومرجع اللغوي، ودليل النحوي، وهو المرجع الأول لعلماء الاجتماع والسياسة المدنية، كما أنه المرشد لإكتشاف أسرار الكون ونواميس التكوين.

وقد أثار القرآن الكريم من قبل الباحثين (1) دراسات كثيرة ذات اتجاهات متعددة ومناهج متميزة، فمنهم من اتجه إلى تفسيره وتجليه غوامضه والكشف

عن أسراره، ومنهم من اتجه إلى ناحية الأدب والإعراب واللغة، ومنهم من اتجه إلى الناحية الفلسفية، ومنهم من اتجه إلى تفسيره تفسيراً علمياً. وهكذا اتجهت دراساتهم اتجاهات مختلفة، ولكل اتجاه منها منهج يسلكه مصنفه فيه، والموضوع الذي نحن بصدده يسلط الضوء على واحد من تلك الإتجاهات في الدراسات القرآنية، ألا وهو الإتجاه اللغوي في تفسير كتاب الله المجيد، فيعرف القراء والدارسين حقيقة ذلك الإتجاه وأبرز من صنف فيه من العلماء، ليكون هذا البحث الموجز دليلاً يسهل عليهم فهم آية دراسة قرآنية لغوية... وسأتابع بإذن -الله تعالى- في بحوث مقبلة الكلام عن بقية اتجاهات التفسير.

وقبل أن أبدأ بتناول هذا الموضوع أود أن أوضح المراد من معنى الإتجاه والمنهج والعلاقة بينهما.

إن اتجاهات التفسير هي تلك الخصائص والسمات العامة التي تميز تفاسير القرآن بعضها من بعض، وكذلك هي الطرق التي يسلكها المفسرون لغرض الوصول إلى تفسير كتاب الله المجيد.

وبديهي أن كل اتجاه تفسيري يتحدد في الأساس بمجموع الأفكار والآراء والنظرات والمباحث التي تشيع في التفسير القرآني، وتكون غالبية على ماسواها، ويغلبها إطار نظري، أو فكرة كلية تعكس مصدر الثقافة التي تأثر بها المفسر، ولونت تفسيره بلونها (2).

أما المنهج التفسيري فهو مجموعة من الأفكار يصوغها المفسر، ويعني بتطبيقها كما يلتزم بإبرازها من خلال تفسيره، وكذلك القواعد التي يشيد عليها المفسر ما يراه من اختيارات بين أقوال من سبقوه من أصحاب الصنعة.

ووجه الارتباط بين المنهج والإتجاه الأول أخص من الثاني، لأن الإتجاه هو عام وصفي، والمنهج هو خاص تطبيقي، فلمعرفة الإتجاه يقتضي التعرف على الجزئيات وإعمال النظر في المنهج.

فالمنهج إذن هو الوسيلة التي تحقق غاية الإتجاه، وكذلك هو الطريق للمعرفة وأن أفكار أي إتجاه يحتويها ذلك المنهج (3).

وتجدر الإشارة إلى أن الإتجاهات التفسيرية تتعدد بتعدد المفسرين، لأن كل مفسر يملك طريقا معيناً في تفسير القرآن الكريم.

### نشأة التفسير اللغوي وتطوره :

وهو من الإتجاهات العريقة في التفسير القرآني، وورد الحث الشديد في الكتاب العزيز، وفي السنة الصحيحة على التدبر في معاني القرآن والتفكر في مقاصده وأهدافه، قال الله تعالى :

"أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها" (4)، ونلمس في الآية الكريمة التويخ العظيم على ترك التدبر في كتاب الله.

وفي الحديث عن ابن عباس رضي الله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : "أعربوا القرآن والتمسوا غرائبه، فإن الله يحب أن يعرب" (5).

وروى الإمام محمد الباقر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : "أعربوا الكلام كي تعربوا القرآن" (6).

وسئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذات يوم "أي علم القرآن أفضل" ؟ فقال صلى الله عليه وآله وسلم : "عريبه فالتمسوها في الشعر" (7).

وورد عن بعض السلف ما يؤكد عنايتهم بإعراب القرآن، والحض على تعليمه، وذم اللحن وكراهيته، وما وجب به على قراء القرآن أن يأخذوا أنفسهم

بالإجتهاد في تعلمه، والمراد بإعراجه معرفة معاني ألفاظه، وليس المراد به الإعراب المصطلح عليه عند النحاة وهو ما يقابل اللحن.

ففي الرواية عن ابن عباس "رضي الله عنه" أنه قال : "الشعر ديوان العرب فإذا خفي عليهم الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغتهم رجعوا إلى ديوانهم فالتمسوا ذلك" (٨).

وروي عنه أيضا أنه قال : " إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوها في الشعر فإن الشعر ديوان العرب " (٩).

وروي عن عمر بن الخطاب "رضي الله عنه" أنه قال : "عليكم بديوانكم فإن فيه تفسير كتابكم ومعاني كلامكم" (١٠).

وقال مجاهد : "لا يحل لأحدكم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالما بلغات العرب" (١١).

وروي البيهقي بسنده عن مالك أنه قال : "لا أوتى برجل غير عالم بلغه العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالا" (١٢).

### بداية نشوء التفسير اللغوي :

اشتهر ابن عباس بريادة المدرسة اللغوية للتفسير القرآني، لأنه وضع أسسها، ونمى الطريقة اللغوية في تفسير كتاب الله المجيد لخبرته الواسعة باللغة العربية وغريبها، وما يحفظ من شعر العرب.

لقد كان ابن عباس يجلس بفناء الكعبة ثم يكتنفه الناس يسألونه عن التفسير وثبته من كلام العرب.

فهو كان يسأل عن معاني مفردات القرآن، وأنه كان يفسرها تفسيراً لغوياً، مستشهداً على ما يقول بالشعر العربي القديم.

وقد أكد ذلك جماعة من التابعين وممن جاء بعدهم (١٣)، كما نقلت كتب التفسير واللغة والأدب نقولا كثيرة عنه في هذا الباب (١٤)، تعضد طريقته التي كان يدعو فيها إلى اتباع منهجه اللغوي في فهم غريب القرآن. ففي الرواية عن السيوطي أن نافع بن الأزرق (١٥) سأل ابن عباس عن مسائل في القرآن الكريم (١٦)، فأجابه عن كل مسألة بببيت من الشعر (١٧).

وينبغي العناية بتدبر الألفاظ كي لا يقع الخطأ، كما وقع لجماعة من الكبار (١٨) على حد تعبير الزركشي (١٩)، من ذلك فلا يحق لغير العالم بحقائق اللغة وموضوعاتها تفسير شيء من كلام الله، ولا يكفي في حقه اليسير منها (٢٠).

وفي القرآن الكريم ألفاظ اصطلح العلماء على تسميتها بالغرائب، وليس المراد بغرابيتها أنها متكررة أو نادرة أو شاذة، فإن القرآن الكريم منزّه من هذا جميعه، وإنما المراد باللفظة الغريبة هنا هي التي تكون حسنة مستغربة في التأويل، بحيث لا يتساوى في العلم بها أهلها وسائر الناس.

وقد كان الصحابة يسمون فهم هذا الغريب "إعراب القرآن" لأنهم يستبينون معانيه ويخلصونها (٢١).

وذكر ابن الأنباري أن بعض الصحابة وتابعيهم احتجوا على غريب القرآن ومشكله باللغة والشعر (٢٢).

ومحصلة القول أن قضية التفسير اللغوي إنما نشأت في وقت مبكر من حياة المسلمين والدليل على ذلك ما كان يفعله ابن عباس حين يستشهد بالشعر على التفسير، وكذلك سلك هذا المنهج ابن مسعود "رضي الله عنه"

عند تفسيره لبعض نصوص القرآن (23).

فكان ذلك بداية نشوء مقدمات هذا الإتجاه الذي ترعرع بعد مرحلة التابعين على أثر تبليل الألسن، وفشو اللحن، وتداخل العرب بغيرهم من الأمم الأخرى المفتوحة حين استحال اللسان العربي أعجمياً.

ففي القرن الثاني الهجري نضجت الحركة اللغوية واستقامت على يد اللغويين والنحويين، أمثال أبي الأسود الدؤلي (24)، وعيسى بن عمر (25)، وأبي عمرو بن العلاء (26)، والخليل بن أحمد (27)، والأخفش الكبير (28)، وسيبويه (29)، ويونس (30)، وأبي جعفر الرؤاسي (31) والكسائي (32)، والفراء (33) والأخفش الأوسط (34).

ولا يخفى على أحد من المتخصصين بالدراسات القرآنية واللغوية أن أئمة المسلمين وعلماءهم من مفسرين ولغويين ونحويين وبلاغيين قد عنوا عناية فائقة بكتاب الله المجيد منذ نزوله على خاتم النبيين وسيد المرسلين أبي القاسم محمد صلى الله عليه وآله وسلم حتى عصرنا الحاضر.

وهؤلاء الأعلام المتقدم ذكرهم هم أئمة اللغة والنحو ولهم مدارس متميزة كان لها الأثر الكبير في الدراسات القرآنية واللغوية لمن جاء بعدهم.

ودون أدنى شك أن الحركة اللغوية إنما قامت أول أمرها على حماية القرآن الكريم من اللحن، وأن أئمة اللغة ألفوا في ألسن المسلمين الجدد زبغا عن صواب قراءته، وانحرافا عن عربيته، فتناولوا القرآن بالدرس، واتخذت تلك الحركة طرقا مختلفة من الدراسات، وأثر ذلك في الدراسات القرآنية خاصة التفسير.



ولما كان قصد هؤلاء العلماء ومن جاء بعدهم في مصنفاتهم القرآنية المتنوعة الدراسات هو خدمة المعنى القرآني عن طريقي اللغة والإعراب، فنحن نجدهم يهيئون كل الأسباب التي يستطيعها اللغوي والنحوي في عملهما. وكانت الشواهد المتنوعة هي مما يستعين بها هؤلاء من أجل قضية نحوية أو لغوية يتعرضون لها.

### مصادر التوثيق اللغوي والنحوي :

والشواهد في مصنفاتهم تختلف من حيث درجة الإعتماد، وهي :

#### أولا : القرآن الكريم وقراءاته المختلفة :

إن المورد الأساسي الذي نهل منه أئمة اللغة والنحو في دراساتهم المختلفة أولا وقبل كل شيء هو كتاب الله نفسه، لأن القرآن يفسر بعضا (35)، وهو كما يقول الإمام أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، "كتاب الله تبصرون به، وتنطقون به، وتسمعون به، وينطق بعضهم ببعض، ويشهد بعضهم على بعض (36)، وأن أشد المعاني ما دل عليه القرآن (37)، وهي أحسن الطرق وأصدقها في التفسير" (38).

لقد اعتمد أهل العربية على الآيات القرآنية اعتمادا كبيرا، وقد أخذت مكانا واسعا في مصنفاتهم القرآنية وغيرها، فهم يجعلون الشواهد القرآنية أدلة أولى، وخججا بالغة لا غنى لهم عنها في إثبات معنى، أو في قضية لغوية أو نحوية.

كما استفاد هؤلاء من قراءات القرآن واختلاف القراء فيها، وطرق توجيهها كمصدر من مصادر التوثيق المعنوي، أو رفضه، ومن يتبع رواياتهم للقراءات في كتبهم يضع يده على ضوابط في قبول القراءة، أو رفضها، أو تضعيفها،

الأمر الذي يصل بواسطته إلى منهج المصنف في القراءات وموقفه منها.  
ثانيا : - الحديث النبوي الشريف - :

أما الحديث النبوي الشريف فإن النحويين واللغويين لم يقفوا منه موقفا واحدا فإن أكثر المتقدمين الواضعين لعلم النحو، المستقرئين للأحكام من لسان العرب من المدرستين البصرية والكوفية لم يحتجوا به، وتبعتهم على هذا المسلك جماعة من المتأخرين من الفريقين، مستندين بذلك إلى سنيين :

أحدهما : إن قسما كبيرا من الحديث روي بالمعنى دون التقيد أو مراعاة ألفاظ النبي صلى الله عليه وسلم التي نطق بها، يقول أبو حيان : "إنما ذكر العلماء ذلك لعدم وثوقهم أن ذلك لفظ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إذ لو وثقوا بذلك لجرى مجرى القرآن الكريم في إثبات القواعد الكلية" (٣٩).

والثاني : إن المحدثين لم يكونوا جميعا من العرب، بل إن جلهم من الأعاجم، وليسوا من المعنيين بصناعة النحو (٤٠)، فوقع اللحن فيما رووه. من أجل ذلك استبعدت لدى هؤلاء جملة من الأحاديث إلا شذرات معدودة لا تكاد تذكر (٤١).

وقليل من أهل اللغة جوزوا الإستشهاد بالحديث بحجة أن قسما من الأحاديث دون باللفظ، وأن التدوين إنما حصل في وقت متقدم لم تفسد فيه اللغة بعد (٤٢).

ومن هؤلاء ابن سيده، وابن جنبي، وتبعهم ابن مالك وابن خروف والرضي الإسترابادي فهم تكثروا من الإستشهاد بالحديث في مصنفاتهم.  
واللغويون الأوائل لم يتحرجوا من الإستشهاد بالحديث في اللغة بقدر

تخرجهم من الإستشهاد به في النحو إذ كانوا في اللغة أوسع أخذًا للحديث، إلا أن البصريين كانوا أكثر تزمًا من الكوفيين حتى في اللغة.

ثالثا : أقوال العرب من شعر ورجز وأمثال وخطب :

لقد أخذ الشعر جانبا واسعا في مصنفاتهم القرآنية، وغير القرآنية، ويكاد يجئ الشعر في المرتبة الثانية بعد شواهد القرآن وقراءاته.

إن استشهاد هؤلاء بالشعر يدل على سعة إطلاعهم به، وروايتهم له، لأن شعر العرب - كما يقول ابن فارس - هو ديوانهم (43)، وحافظ مآثرهم، ومقيد أحسابهم (44).

وواضح أنه لا يكاد كتاب من كتب التفسير القرآني ومعانيه وإعراجه وغريبه التي صدرت قديما يخلو من الشواهد الشعرية، فهي الأساس الذي يبني عليه اللغويون والنحويون وأهل المعاني كتبهم، ويدعمون آراءهم، سواء أكانت بالموافقة أو بالمخالفة.

هذا وأن استشهاد ابن عباس -واضع أسس المدرسة اللغوية في التفسير- عن مواضع من القرآن بالشعر في مسائل نافع المتقدم ذكرها سافا، فيه دلالة واضحة على بطلان من أنكر على النحويين احتجاجهم على القرآن بالشعر، بحجة أنهم جعلوا الشعر أصلا للقرآن، وليس كذلك، وإنما أراد النحويون - كما يقول أبو بكر بن الأنباري (45) أن يثبتوا الغريب من القرآن بالشعر، لأن الله تعالى اسمه قال : "إنا أنزلناه قرآنا عربيا" (46)، وقال سبحانه أيضا : "بلسان عربي مبين" (47).

كما استشهد هؤلاء اللغويون بما روي عن العرب من أمثال وأقوال، وماحكي ويؤكد ابن فارس اللغوي حقيقة أن العلم بلغة العرب واجبة على كل متعلق من

العلم بالقرآن والسنة والفتيا (48)، ولا غني لأحد منهم عنه وذلك أن القرآن نزل بلغة العرب، ورسوله -صلى الله عليه وآله وسلم عربي فمن أراد معرفة مافي كتاب الله جلّ شأنه، وما في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن كل كلمة غريبة، أو نظم عجيب لم يجد من العلم باللغة بدا.

أضف إلى ذلك أن علماء اللغة العربية المختصين في دراسة القرآن كانوا يملكون فطنا، وعلماء نبغوا فيه، وذكاء خارقا، وذاكرة حافظة وأستاذية واعية.

### الكتب المؤلفة في معاني القرآن واتجاه مؤلفيها :

ويبدو أن طائفة الأدباء والنحويين الباحثين في كتاب الله قد اتخذت سمنا خاصا فسمت كتبها "معاني القرآن" وظلت تلك التسمية يتوارثها العلماء زهاء قرنين.

قال ابن الصلاح : "وحيث رأيت في كتب التفسير قال أهل المعاني: فالمراد به مصنفو الكتب في معنى القرآن" (49).

وكان اللغويون يطلقون هذا التركيب "معاني القرآن" على ما يشكل من القرآن، ويحتاج إلى معالجة (50).

كما اتخذت المصنفات القرآنية اللغوية لها تسميات أخرى تتصل بالدراسات اللغوية كغريب القرآن (51)، وأمثال القرآن (52)، وما اتفق ألفاظه ومعانيه، وما اتفقت ألفاظه واختلف معانيه في القرآن (53)... وقد عرف اللغويون -وقتئذ- بأنهم أرباب المعاني.

وقد اتجه هؤلاء اللغويون إلى استخلاص المعاني من القرآن الكريم، واستنباط القواعد اللغوية والنحوية من النص القرآني، وكان رائدهم في تأول درس القرآن أن النص فيه ليس نصا دينيا فحسب، وإنما هو أيضا نص أدبي

معجز، ومن ثم اتجهوا إلى فهمه إتجاها لغويا للإستنباط من النص.  
وراح اللغويون يجمعون الشعر وألفاظ اللغة، وأساليب التعبير وليفسروا بهذا  
كله النص القرآني، فعرضوا لغة القرآن وأساليب تعبيره على لغة العرب  
ونصوصها الأدبية... وانقسم هؤلاء إلى فريقين :

فريق كان يحرص على أن يضم تفسيره للنصوص القرآنية ما انحدر إليه من  
السلف مضيفا له ما أدى إليه اجتهاده اللغوي في تفسير القرآن.

وقمة هذا المنحى نجده عند أبي زكريا الفراء المتوفى سنة  
207هـ (54)، وأبي إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج المتوفى سنة  
331هـ (55).

ألف الفراء كتابه المعروف "معاني القرآن" وهو إمام الكوفيين في النحو  
واللغة وقتئذ، وقد بلغ في العلم المكانة المرموقة، والغاية التي ليس بعدها  
غاية، ولي إمامة المدرسة الكوفية بعد شيخه الكسائي، وقد قال فيه أبو  
العباس ثعلب : "لولا الفراء لما كانت عربية، لأنه خلصها وضبطها، ولولا  
لسقطت العربية، لأنها تنازع ويدعيها كل من أراد، ويتكلم الناس على قدر  
عقولهم وقراءتهم فتذهب" (56).

وقال الخطيب البغدادي : "وكان يقال" النحو الفراء، والفراء أمير المؤمنين  
في النحو" (57).

يقوم منهج الفراء في معانيه على الثقافة العربية الأصيلة التي يستمد  
عناصرها من :

1 - القرآن الكريم، فهو يعتمد كثيرا في تفسير الآي بالقرآن نفسه (58).

2 - يعتمد الفراء كثيرا على الرواية والنقل عن تفاسير السلف في معالجه

للآيات.

فلقد أكثر من النقل عن المفسرين والفراء كابن عباس ومجاهد وغيرهما (59).

3 - ويعتمد أيضا على المصادر العربية لغة وأدبا وتاريخا.

4 - وعنى أيضا باللغات عناية واضحة (60)، ونص على كثير منها.

5 - واهتم بالقراءات القرآنية فذكر وجوه الخلاف فيها، وبين الوجه اللغوي لكل منها (61).

6 - واهتم أيضا بالنحو اهتماما بالغا، وكان يطيل في عرض القضايا الإعرابية في الآيات (62).

7 - يكثر من النقل عن أساتذته اللغويين الكوفيين (63)، وقد ينقل عن بعض البصريين كيونس بن حبيب البصري (64).

8 - أخذ عن الأعراب الفصحاء، والقبائل الفصيحة (65).

9 - وعنى كثيرا بنقل الشعر الجاهلي الإسلامي (66)، وكذلك أمثال العرب وأقوالهم (67).

10 - لم يهمل في معانيه روايات أسباب النزول (68)، فهو يعتمد عليها كثيرا.

11 - وكان يستطرد في ذكر عادات الجاهليين وأخبارهم (69).

12 - والفراء ذو حس عربي سليم، أحاط بأسرار الجمال في التعبير، فقد عني كثيرا بذكر أوجه البلاغة القرآنية، مشيرا إلى أوجه بلاغة الآيات فتحدث عن الحذف والإيجاز، والتقديم والتأخير في الألفاظ، والمعاني التي تخرج إليها بعض الأدوات كأدوات الإستفهام، والتعبير عن النفي بالتعجب، وعن

الأمر بالجزاء، كما تحدث عن بعض الصور البيانية كالتشبيه والإستعارة والكناية والإلتفات، وما إلى ذلك (70).

13 - كان يخلد إلى ذوقه الخاص وفهمه المتميز، فهو قد آمن بتطور اللغة تطورا لا يخضع لمنطق الدرس أو قواعده، فعني بالإشارة إلى تعدد أساليب العرب في التعبير وبعضها بعيد عن المؤلف فيظن فيه الخطأ (71)، وناقش الآراء، ورجح بعضها على بعض، ورفض بعضا آخر وذلك في قضايا متعددة، فكان المنحى النقدي بارزا في تفسيره في مواضع متعددة منه (72).

هذه هي أبرز مظاهر معاني القرآن للفراء، ومما لا يخفى على قراء هذا التفسير يجد أن المؤلف قد عالج فيه آيات القرآن الكريم التي يرى فيها مشكله معينة، وأهمل ما لا إشكال فيه من الآيات لم يتطرق إليه، ورغم ذلك فإنه التزم في تناوله الآيات بحسب ترتيبها في السورة، كما التزم بترتيب السور في القرآن (73).

أما الزجاج النحوي فقد ألف تفسيره المعروف بـ "معاني القرآن وإعرابه"، والمؤلف تلميذ ثعلب، والمبرد وأستاذ ابن السراج، وأبي علي الفارسي، والآمدي ولا يخفى على المتخصصين في اللغة وعلوم القرآن أن الزجاج نحوي كبير، ولغوي بارز، بغدادي أدنى إلى مذهب البصريين، وإن كان أحيانا يؤثر مذهب الكوفيين ويجري عليه، وهو أيضا مفسر معروف.

بنى أبو إسحاق الزجاج تفسيره المذكور على الأسس التالية :

الأساس الأول : الإلتخاب والإختيار من التفاسير النقلية (74).

الأساس الثاني : تفسير القرآن بالقرآن فقد عني به عناية فائقة (75).

الأساس الثالث : وعندما يكون هناك للتفسير وجه أبانه مقدما بين يديه

الدليل من الأساليب العربية (76).

الأساس الرابع : بين الزجاج نظراته الجمالية للإعجاز القرآني ليؤكد أن القرآن معجزة (77).

وقد نبه المفسر المذكور في معانيه عن قيمة الأساس اللغوي والنحوي في فهم نصوص القرآن الكريم، فالمعنى عنده هو ما يتوصل إليه عن طريق فهم التراكيب اللغوية ومعرفة إعرابها، وما تؤول إليها من معان واستعمالات عند العرب.

ومهما يكن من أهمية الكتاب وسعة انتشاره، إلا أن هناك مأخذ عليه، من ذلك مجاراته لأبي عبيدة في بعض آرائه، وضمن معانيه ما لم يوافق العلماء أباعبيدة عليه، وزاد على ذلك أن وثقة الزجاج وقال إنه ثقة لا يروي غيره الصحيح (78).

ويقول محقق هذا الكتاب : "وهذه النزعة من متابعة أبي عبيدة... تدل على مدى ما للزجاج من حرية في الرأي واستدلال في الفكر" (79).

كما نقل ياقوت عن كتاب الموازنة لحمزة الأصفهاني نقدا لمذهب الزجاج في الإشتقاق (80).

وألف أبو علي الفارسي وهو -تلميذ الزجاج- كتابا نقد فيه معاني القرآن وإعرابه سماه "الإغفال" و "كتاب المسائل المصلحة من كتاب معاني القرآن" وهي مأخذ نحوية ولغوية وتفسيرية وقع فيها الزجاج في معانيه، ولم يتجاوزها، فلو راجع كتابه بدقة وبموضوعية واعتمد على أدلة محققة فيها لعدل عنها المؤلف.

ومهما حصل من نقود لاحظها عليه العلماء فالكتاب هو تفسير لغوي حشد



فيه مؤلفه كثيرا من اللغويات وأقوال المفسرين السابقين.  
والفريق الآخر من أصحاب المدرسة اللغوية تمثله محاولة جريئة في إثبات  
عربية القرآن وطريقة تعبيره.

يمثل هذا الإتجاه أبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفي سنة 210هـ (81)،  
الذي قوبل عمله برد فعل عنيف من قبل معاصريه ومن جاء بعدهم كالفراء  
والطبري وغيرهما بسبب تساهله في تفسير بعض الآيات القرآنية.

يمثل تفسير أبي عبيدة محاولة في تفسير غريب القرآن، وبيان منهجه أو  
مجازيه في التعبير، ووجوه نظمه التي مثلها في كلام العرب (82)، ومنهجه  
العام يشير إلى تفسير القرآن بالرأي.

أي أنه حين أطلق أبو عبيدة على كتابه عبارة المجاز (83)، لم يكن فيما  
يعنيه البلاغيون من وجوه المصطلح المعروف، وإنما عني فيما تعنيه كلمة  
تفسير، وغريب ومعنى، وتأويل وما إلى ذلك (84).

ويبدو أن الدافع الحقيقي لتأليف أبي عبيدة مجاز القرآن هو اعتقاده أن  
الناس قد قصروا عن إدراك معاني القرآن وغريبه وفهم أساليبه واستعمالاته  
التي جاءت وفق أساليب العربية في قواعدها وأغراضها.

وقد أنكر على أبي عبيدة مجازيه أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، وقال فيه: "لو  
حمل إلي أبو عبيدة لضربته عشرين ضربة في كتاب المجاز" (85).

وهناك من البصريين من بلغ به الإنكار على أبي عبيدة في مجازيه، منهم  
الأصمعي المتوفي سنة 213 هـ (86)، فقد حمل عليه وعلى مجازيه  
وتفسيره القرآن برأيه (87).

وكذلك أبو حاتم السجستاني المتوفي سنة 255 هـ (88)، الذي قال في مجاز أبي عبيدة: "إنه لكتاب ما يحل لأحد أن يكتبه، وما كان شيء أشد علي من أن أقرأه قبل اليوم، ولقد كان أن أضرب بالسوط أهون علي من أن أقرأه" (89).

كما لقيت محاولة أبي عبيدة في مجازه أيضا بعده نقدا شديدا من أبي جعفر محمد بن جرير الطبري المتوفي 310 هـ (90)، حيث تعقب أقواله بالرد تارة، والمناقشة تارة أخرى (91).

كما نقده أيضا الأدباء المتأخرون بسبب وقوعه في الخطأ أثناء تفسيره بعض النصوص القرآنية... وقد نقل ذلك الرزكشي (92).

وغير ذلك من مواقف العلماء التي تدل على مدى التأثم الذي يغمر نفوس هؤلاء وهم يقرؤون مجاز أبي عبيدة الذي اعتمد على رأيه.

ومع ذلك فإن حملة هؤلاء العلماء على الكتاب لم تقلل من قيمته العلمية في الدراسات القرآنية اللغوية التي عالجهها أبو عبيدة في "مجاز القرآن" المصنف في مجازه.

وثمة تشابه بين مجاز القرآن لأبي عبيدة ومعاني القرآن للقراء في الترتيب حيث تناول أبو عبيدة السور حسب ورودها في القرآن، وفي ترتيب الآيات حسب ورودها في كل سورة، واختار من الآيات ما يرى فيها مشكلا فيتكلم فيها بحسب المشكلة، إلا أن مجاز أبي عبيدة أكثر اختيارا من معاني القراء أما أهم خصائص هذا الكتاب وأبرز سماته:

1 - بدأ أبو عبيدة كتابه بمقدمة ذات قسمين، خص القسم الأول منها بالكلام عن معنى كلمة (القرآن)، ولماذا سمي كتاب الله قرآنا، وعلى معنى

(السورة) ، وعلى اللغة التي تهمزها ، وجمعها ومعناها ، وعلى معنى (الآية) وجمعها ، وتعدد أسمائها ، وعلى تعدد أسماء بعض السور ، وأسماء مجموعة منها ، ولا يغفل أثناء ذلك من الإستشهاد بالشعر والرجز والنص على اللغات (93) .

وأفرد القسم الثاني من المقدمة للكلام عن الظواهر اللغوية في القرآن ، كالإختصار والإضمار والخذف ، والتعبير بلفظ الواحد ، ولفظ الجمع عن الواحد ، ولفظ الواحد عن الإثنين ، وبالعكس ، ومخاطبة الغائب والمراد الشاهد ، وبالعكس ، وحرف الزيادة في الكلام ، والتكرار للتوكيد ، ولفظ الفاعل والمراد المفعول ، وبالعكس ، ووضع الصفة موضع المصدر أو الاسم ، واختلاف اللغات في القراءة ، وإنابة الأدوات بعضها عن بعض ، والتعبير بلفظ المذكر والمراد المؤنث ، ووضع الكتاب مواضع الأسماء ، واختلاف وجوه الإعراب ... حتى يختم ذلك الكلام عن ( بسم الله ) فيتناول معناها دون رسمها ...

ثم يستطرد إلى أشياء كان قد ذكرها في صدر المقدمة فأعاد فيها الكلام ، مثل تفسير معنى ( قرآن ) ، وتعرض بإيجاز للظواهر اللغوية التي فصل القول قبل ذلك فيها .

وأبو عبيدة في القسم الثاني من المقدمة قد أشبعه بالشواهد القرآنية التي تدعم زعمه فيما يورد من الظواهر اللغوية ، وكذلك يكثر بالشواهد من الشعر ولغات العرب القراءات من الشواهد بالشعر (94) .

2 - استشهاده الكثير بالشواهد القرآنية (95) ، وبالحديث النبوي الشريف (96) ، في ثنايا الكتاب .

3 - وأكثر من الاستشهاد بشعر العرب ورجزهم وأمثالهم ، ولا يفوت

الشاهد عليه من غير تعليق أو تفسير (97) .

4 - الوقوف عند قضايا الإعراب والأساليب اللغوية (98) ، والإبانة عنها

5 - عنايته الواضحة بالمسائل الصوتية واللهجية (99) .

6 - إهتمامه بالقراءات المشهور منها والشاذ (100) .

7 - لم يكن يعتمد كثيرا على المأثور عن السلف، مقدما شواهد اللغة بما

تزخر من معان في تفسير الألفاظ وبيان معاني الآيات، لأنه يرى القرآن إنما أنزل على أساليب لغة العرب وقواعدها (101) .

8 - استخدام عقله ورأيه الخاص في تفسير القرآن (102) .

ومن أجل ذلك قوبل عمله هذا في اعتماده على تفسير القرآن بالرأي

بالرفض والإنكار من جانب بعض معاصريه ومن جاء بعده على النحو الذي أشرنا إليه سالفاً.

وقد أفاد من أبي عبيدة في مجازه أحد معاصريه هو الأخفش الأوسط سعيد

بن مسعدة تلميذ سيبويه، وتأثر به وذلك في تفسيره المعروف بـ "معاني القرآن

" في بعض أسس منهجه، فكلاهما يؤمن بتحكيم العقل، والميل إلى تفسيره

القرآن بالرأي وهو ما يلاحظ في منهج الأخفش العام في معانيه.

ومعاني القرآن للأخفش وإن كان متعدد المصادر والموضوعات حيث عني

كثيرا باللغة والنحو والشواهد المختلفة عناية كبيرة إلا أنه لم يبلغ شأن مجاز

أبي عبيدة، أو معاني الفراء .

واشتهر ضمن المدرسة اللغوية في العناية بالمجاز والغريب عالمان جليلان

من علماء القرنين الثالث والرابع الهجري هما الشريفان الرضي والمرتضى.

لقد صنف الشريف الرضي المتوفي سنة 104 هـ (103)، في هذا

الباب ثلاثة كتب أحدها : كتاب " تلخيص البيان في مجازات القرآن " وهو سفر جليل بين فيه مؤلفه المجازات الواردة في آيات الكتاب المبين، شارحا معانيها، مبينا مدلولاتها الحقيقية، والمجازات بما عرف عنه من أسلوب<sup>3</sup> سلس يتمكن كل فرد أن يفهم مقاصده ومعانيه، ويسهل عليه فهم المغلق من آيات الكتاب المبين .

والكتاب الثاني هو " حقائق التأويل في متشابه التنزيل " الذي لم يعثر إلا على جزء واحد منه وقد حُقِّق والكتاب الثالث هو " معاني القرآن " وقد ذكره القفطي (104).

وأما الشريف المرتضى المتوفي سنة 436 هـ (105)، فقد صنف أماليه المعروفة بـ " غرر الفوائد ودرر القلائد " وهي مجالس مختلفة، أملاها مصنفها في أزمان متعاقبة في مواضيع متنوعة، اختار نصوصا من القرآن الكريم حاول جهده أن يوفق بين تأويل الآيات المتشابهة، ومادر على السنة العرب من نصوص الشعر واللغة، وفي هذا قد أبدى تفوقا عجيبا، وأبان عن ذهن وقاد، وذكاء متلهب وبصر ناقد، وأعانته في تفسيره وتأويله وتوجيهاته وفرة من الشعر ومأثور الكلام، ويقوم منهجه على مايلي :

- 1 - التوفيق بين تأويل الآيات المتشابهة .
- 2 - دعم الأقوال بما ورد من نصوص الشعر واللغة .
- 3 - اختار طائفة من الأحاديث المختلف في تأويلها، وحاول تفسيرها وتأويلها بالمنهج الذي عالج تأويل القرآن، مستعينا بشواهد الشعر واللغة .
- 4 - عرض مسائل في علم الكلام ...
- 5 - اعتمد فيما أورده ما وصل إليه من كتب الجاحظ وابن قتيبة والمبرد

وأبي حاتم والآمدي وغيرهم، أو مارواه من شيوخه .

وذكر محقق الكتاب أن المرتضى قد أودع كتابه الفنون المتنوعة التي فاق فيها وكذلك النصوص المختلفة، والمباحث الجليلة فاجتمع لهذا الكتاب ميزة كبرى بين الكتب العربية وعدّ مصدرا ينقل عنه العلماء، ويحتج به الأدباء، ويرد شرعته القارئون على امتداد الأجيال(106).

وهكذا نلمح أن أصحاب الإتجاه اللغوي كانوا حريصين أشد الحرص في أن يعطوا ضمن منهجهم - اللفظة القرآنية معناها الذي عرفته العرب في منطوق كلامها حين نزل القرآن مستدلين على ذلك بالشعر، وما أثر عن العرب من أمثال وتعبير.

هذا وأن فهم اللغويين للنصوص القرآنية وفق منطوق اللغة إنما يشبه طريقة المعتزلة في نقد الأخبار، وتقويمها وفق منطوق العقل، مما أدى إلى تحامل بعض العلماء على اللغويين ورميهم بتهمة الإعتزال(107).

ومحصلة القول أن التفسير اللغوي عند أصحاب هذه المدرسة يقوم على اللغة، وقد اقتضى منذ نشأة هذا الإتجاه تنمية الدرس اللغوي وإحياء تراثه القديم، وأدى ذلك كله إلى إنشاء دراسة أدبية في المادة التي يتألف منها الأسلوب، ورائد هذه الطريقة في أواخر القرن الرابع الهجري هو الراجب الأصفهاني المتوفى سنة 502 هـ (108).

لقد أحيا الراجب هذه الطريقة اللغوية القرآنية السالفة الذكر بعد توقف دام أكثر من قرن.

وليس غريبا عليه ذلك فهو صاحب المنزلة الرفيعة في الدراسات القرآنية، والباع الطويل في علوم اللغة العربية المتنوعة، وله مصنفات كثيرة فيها، وقد

نال خطوة كبيرة وقدرا عاليا في الأوساط العلمية .

فمؤلفاته هي موضع اهتمام العلماء والدارسين، وأشهرها تفسيره المعروف بـ "المفردات في غريب القرآن"، الذي يمكن لأي من علماء القرآن واللغة الإستغناء عنه لما فيه من فوائد جمة في معاني ألفاظ القرآن.

والحق كل الحق مع أحد محققي هذا التفسير حين أشار في المقدمة إلى أن كتاب المفردات ينفع قراء القرآن الكريم (109)، لأن الراغب قد شرح فيه الكثير من الألفاظ القرآنية شرحا لغويا وافيا، وفسر بعضها تفسيراً دينياً، فهو يدور مع معانيها مهما اختلفت وتعددت، مستأنسا بالقرآن نفسه، وبالحدِيث النبوي الشريف، وبأشعار العرب وأمثالهم، فأجاد في هذا المضمار إجابة تامة، ووصل إلى غايته في تفسير الألفاظ العربية من كتاب الله المجيد.

ولقد قدم الراغب في مفرداته خدمات كبيرة إلى اللغة العربية بما يورده من الصيغ العديدة، والمشتقات الكثيرة للمادة اللغوية التي ينفع المتخصصين وغير المتخصصين.

فكتاب المفردات وإن كان معجما خاصا بالمادة اللغوية في كتاب الله العزيز، لكنه يعد من كتب التفسير القرآني، لأن أحد معاني علم التفسير ينطبق عليه، وذلك من خلال تعريفه له حين قال: "إن التفسير هو إظهار المعنى المعقول، وهو يختص بمفردات الألفاظ العربية (110).

ولقد أصاب الزركشي عندما أدرج مفردات الراغب ضمن أحسن المصنفات في معرفة غريب القرآن، وأن مؤلفه يتصيد المعاني من السياق (111).

## أول من صنف في معاني القرآن :

وأما أول من ألف من اللغويين في المعاني فقد اختلف المؤرخون وأصحاب التراجم في تعيينه (112) .

يرى الخطيب البغدادي، والقفطي، وابن خير (113)، أن أول من فسر القرآن الكريم حسب ترتيب المصحف من أهل اللغة أبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفي سنة 210هـ، الذي ألف كتابه "مجاز القرآن" سنة 188هـ (114).

بينما يميل أحمد أمين إلى أن أبا زكريا الفراء المتوفي سنة 207هـ، هو أول من فسر القرآن بالتتابع حسب ترتيب المصحف (115)، معتمداً دون تثبت - على رواية ابن النديم (116)، وهي ليست قاطعة.

وقد وهم هؤلاء في تحديد ذلك لأن المتتبع لحركة التفسير القرآني يجد مجموعة من كتب "معاني القرآن" سبق تأليفها مجاز أبي عبيدة، ومعاني الفراء

فمن سبقهما في ذلك الكسائي المتوفي سنة 185هـ شيخ المدرسة الكوفية ومؤسسها وأستاذ الفراء، وهو سابق على أبي عبيدة والفراء.

وكذلك حميد المستنير المعروف بقطر بل المتوفي سنة 206هـ (117)، وهو متقدم على أبي عبيدة أيضاً (118).

ومن الذين سبقوا الفراء وأبا عبيدة أيضاً في تأليف معاني القرآن أبو فيد مؤرج السدوسي المتوفي سنة 195هـ (119) وأبو عبد الرحمن يونس بن حبيب البصري المتوفي سنة 183هـ (120).



ومن السابقين في هذا المضمار أيضا أبو جعفر محمد بن الحسن الرؤاسي النحوي الذي توفي زمن الرشيد العباسي، وله تصانيف كثيرة منها " معاني القرآن " ( 121 ) .

وروي أن أبان بن تغلب المتوفي سنة 141 هـ قد صنف أيضا " معاني القرآن " ونص على ذلك كل من ابن النديم ( 122 ) ، بواقوت الحموي ( 123 ) ، والداودي ( 124 ) ، والزركلي ( 125 ) ، وأبانُ هذا كان سابقا لكل من تقدم ذكره في من صنف معاني القرآن .

وإذا تجاوزنا هذا النطاق نجد أن واصل بن عطاء المتوفي سنة 131 هـ، له كتاب في " معاني القرآن " ذكره الداودي ( 126 ) ، والزركلي ( 127 ) ، لكنه لم يصل إلينا .

ويبدو من هذا كله أن تناوُل السور على ترتيبها في المصحف، والتعرض لها بحسب تسلسل سورها وآياتها في كل سورة، وبيان المراد منها عند أهل اللغة كان عملا مبكرا من حياة المسلمين، وهو أقدم عهدا من عصر أبي عبيدة والفراء .

### الكتب المؤلفة في غريب القرآن :

وأما التأليف في غريب القرآن ( 128 ) فهو أول من ظهر من فنون التأليف اللغوي وذلك لما نسب لابن عباس المتوفي سنة 68 هـ كتاب بهذه التسمية ( 129 ) ، وأكده بروكلمان ( 130 ) ، ويبدو أن بعض المتأخرين جمعوا بين سؤالات نافع لابن عباس وضموها في كتاب ينسب إليه .

وقد ألف في غريب القرآن جملة من العلماء ممن ذكرهم ابن النديم وأشرنا إليهم سلفا، وممن لم يذكرهم منهم الإمام زيد بن علي بن الحسين (ع) الذي

استشهد سنة 122 هـ (131)، ومنهم أيضا : أبان بن تغلب المتوفى سنة 141 هـ (132)، وأبو فيدم مؤرخ السدوسي المتوفى سنة 195 هـ (133)، وأبو محمد اليزيدي المتوفى سنة 202 هـ (134)، وأبو عبيدة معمر بن المثنى المتوفى سنة 210 هـ (135)، والأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة المتوفى سنة 211 هـ (136)، والأصمعي عبد الملك بن قريب المتوفى سنة 213 هـ (137)، وأبو عبيد القاسم المتوفى سنة 224 هـ (138) ومحمد بن سلام الجمحي المتوفى سنة 231 هـ (139)، وابن قتيبة المتوفى سنة 276 هـ (140)، وأبو العباس أحمد بن يحيى المعروف بـ "ثعلب" المتوفى سنة 291 هـ (141)، وابن دريد المتوفى سنة 321 هـ (142)، وأبو عبد الله إبراهيم بن محمد الملقب بـ "نظويه" المتوفى سنة 323 هـ (143)، وأبو الحسين أحمد بن فارس المتوفى 395 هـ (144)، والراغب الأصبهاني المتوفى سنة 502 هـ وغيرهم (145)، وكتب غريب القرآن للإمام زيد واليزيدي وابن قتيبة والسجستاني والراغب هي الوحيدة التي وصلت إلينا دون سواها من كتب غريب القرآن للسابقين .

### كتب لغات القرآن :

ومن مظاهر عناية العلماء المسلمين بكتاب الله المجيد، عنايتهم بلغاته، وهي دراسة تتصل أيضا بالإتجاه اللغوي للتفسير، وهي عناية نشأت في وقت مبكر أيضا من حياة المسلمين .

قيل : إن أول من صنف فيها هو ابن عباس " رض " المتوفى سنة 68 هـ في كتابه المعروف " اللغات في القرآن " (146)

ويتضح من ذلك أن التأليف في غريب القرآن ولغاته إنما نشأ في وقت واحد، وهما فنان من الفنون اللغوية .

وقد ألف بعد ابن عباس في " لغات القرآن " جماعة من العلماء، إذ فتح هذا الكتاب أمام الدارسين التأليف في هذا الباب .

فمن الذين ألفوا في " لغات القرآن " مقاتل بن سليمان (147)، وهشام بن محمد الكلبي المتوفى سنة 204 هـ (148)، والهيثم بن عدي الطائي المتوفى سنة 206 هـ (149)، والفراء المتوفى سنة 207 هـ (150)، والأصمعي سنة 213 هـ (151)، وأبوزيد سعيد بن أوس الأنصاري المتوفى سنة 215 هـ (152)، ومحمد بن يحيى القطعي النحوي المتوفى سنة 253 هـ (153).

وألف أيضا أحمد بن علي أبو جعفر المقرئ اللغوي المعروف ببوجعفر المتوفى سنة 544 هـ سماه " المحيط بلغات القرآن " (154)، وهذه الكتب جميعها لم تصل إلينا سوى كتاب ابن عباس.

### أهمية الإعراب في تفسير القرآن الكريم :

ولا يخفى على المتخصصين في مجالي القرآن واللغة أن الإتجاه اللغوي الذي نحن بصده قد شمل كافة الدراسات اللغوية والنحوية في تفسير الألفاظ القرآنية وإعرابها إعرابا يوضح المعنى المراد منها، وذلك لأن القرآن الكريم هو الحافز الأكبر لنشأة الدراسات العربية عموما ( اللغة والنحو والصرف ) .

وللإعراب أهمية كبيرة في حياة اللغة، يقول ابن فارس بهذا الصدد: " من العلوم الجليلة التي اختص بها العرب الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يعرف الخبر الذي هو الفارق بين المتكافئة في



كانوا يستعنون بالغريب وبالشعر في تفسيرهم كتاب الله العزيز.

## أول من وضع النحو :

إن الإعراب باعتباره أحد الدراسات اللغوية، ويعد وضع الضوابط النحوية وإرساء قواعدها على أيدي أئمة النحو الأوائل - هو الآخر دخل ميدان التفسير منذ نشأته، ووضع أسسه وقياسه وفتح بابيه على يد أبي الأسود الدؤلي يهدي من أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب (ع) (161) عندما أحس الإمام بالخطر الداهم على اللغة من فشو اللحن فخشي على الفصحى وعلى لغة التنزيل من الفساد، لأن الكلام العربي يختلف بحسب إعراب أجزائه، فإذا أخطأ المتكلم باللغة في الإعراب فات القصد واختلف المعنى، والشواهد التي دعت للقيام بمثل تلك المهمة الجليلة أكثر من أن تحصى.

ولا يخفى على أدنى دارس للغة، فضلا عن المتخصصين من أن عدم الضبط في أجزاء الجملة من جهة الإعراب يؤدي إلى اختلال في المعنى، فإذا وقع مثل هذا في كتاب الله فإن معنى الآية يتغير، ويتغير القصد وفي ذلك إفساد للشرع وتضليل في الدين.

روى أن أبا الأسود الدؤلي سمع قارئاً يقرأ على قارعة الطريق (إن الله بري من المشركين ورسوله) (462)، يكسر اللام في رسوله "فهاله الأمر وثقله" (163) : "جاشا لله أن يبرأ من رسوله وزجر القارئ وأفهمه الصواب". وإنما سمي النحو نحواً لأن أبا الأسود الدؤلي قال للإمام علي وقد ألقى عليه شيئاً في أصول النحو "وأستاذته أن أصنع نحو ما صنع، فسمي في ذلك نحواً" (164).

ويبدو أن أول زرع ظهر في الألسنة هو تسكين أواخر الكلمة هرباً من الإعراب

حتى تسرب اللحن إلى التلاوة في كتاب الله المجيد دستور الشريعة ومنار العربية، وإليه المرجع في الدين واللغة.

من أجل ذلك قامت الضرورة لوضع ضوابط من أبي الأسود وبإشارة من أمير المؤمنين الإمام علي كرم الله وجهه كما ألمحنا، والغرض الأول هو حماية لغة القرآن الكريم من أن ينالها فشو اللحن والفساد، ثم توسعت الدراسات النحوية، وتطورت على أيدي النحويين بعد ما توفرت الدوافع الخاصة التي كانت خدمة كتاب الله وصون اللغة أبرزها جميعا.

فمن مجالات البحث في القرآن إعراب لفظه، وقد قالوا: إن الإعراب فرع المعنى، ومن يجلي لنا إعرابه يكشف لنا عن معان فيه.

### كتب إعراب القرآن وتنوع إتجاه مؤلفيها :

والعلماء الذين عنوا بالكشف عن وجوه إعراب القرآن اتجهوا اتجاهات متعددة في تفاسيرهم ضمن الإتجاه اللغوي العام.

فمنهم من أعرب القرآن كله فصنف في إعرابه تأليفا خاصا به سماه "إعراب القرآن" وأبرز هؤلاء: أبو علي محمد بن المستنير المعروف بقطرب المتوفى سنة 206 هـ (164)، وأبو حاتم سهل بن محمد المسحستاني المتوفى سنة 255 هـ (165) وأبو محمد عبد الله بن مسلم بن فتيبة المعوفي سنة 270 هـ (166) وأبو العباس محمد بن يزيد المبرد المتوفى سنة 286 هـ (167)، وأبو العباس أحمد بن يحيى الملقب بـ (ثعلب) المتوفى سنة 291 هـ (168)، وأبو جعفر أحمد بن محمد النحاس المتوفى سنة 338 هـ (169) وأبو عبد الله الحسين بن محمد خالويه المتوفى سنة 370 هـ (170)، وأبو الحسين علي بن إبراهيم المتوفى سنة

430هـ (171) ومكي بن بي طالب بالتقيسي المتوفى سنة 447هـ (172)، وأبو طاهر بن خلف الصقلي المتوفى سنة 455هـ (173)، وأبو زكريا يحيى بن علي التبريزي المتوفى سنة 502هـ (174)، وأبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري المتوفى سنة 616هـ (175).

ومنهم من عرض لإعراب غريب القرآن، أو اقتصر على إعراب مشكله، كأبي الحسين أحمد بن فارس المتوفى سنة 395هـ (176)، ومكي بن أبي طالب المتوفى سنة 437هـ (177)، وأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري المتوفى سنة 538هـ (178)، وأبي البركات عبد الرحمن بن محمد المعروف بابن الأنباري المعوفى سنة 577هـ (179).

ونمط منهم جمع بين أوجه الإعراب والقراءات وتوجيهها كأبي علي الحسن بن أحمد الفارسي المتوفى سنة 377هـ (180)، وأبي الفتح عثمان بن جني المتوفى سنة 392هـ (181)، وأبي البركات الأنباري المتقدم ذكره (182)، فهؤلاء حاولوا في مصنفاتهم أن يربطوا بين القراءات القرآنية المختلفة، ووجوه الإعراب التي ترتبط بكل قراءة.

ونمط آخر من العلماء استعان بالإعراب في توضيح الآيات المفسرة في مصنفاتهم التفسيرية كأبي زياد يحيى بن زياد الفراء في كتابه "معاني القرآن" وأبي إسحاق الزجاج في كتابه "معاني القرآن وإعرابه" اللذين تقدم ذكرهما سالفاً.

وهناك نمط من المفسرين صنّفوا مطولات تفسيرية جمعوا ألواناً شتى من علوم القرآن فيها وعنوا عناية كبيرة بالإعراب من أجل خدمة المعنى وجلها

موجود ومطبوع ومتداول بين القراء والدارسين وبعضها مفقود.

وأبرز هؤلاء : أبو جعفر الطوسي المتوفى سنة 460 هـ (183)، وأبو الحسين علي بن أحمد الواحدي المتوفى سنة 468 هـ (184)، وأبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري المتقدم ذكره (185)، والقاضي عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي المتوفى سنة 541 هـ (186)، وأبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي المتوفى سنة 548 هـ (187)، وأبو البركات بن الأنباري المتقدم ذكره (188).

وألف بعده أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي المتوفى سنة 581 هـ (189)، وتفسيره مفقود، وألف بعده أبو حيان محمد بن يوسف المتوفى سنة 745 هـ (190)، وغير هؤلاء.

### التأليف في بلاغة القرآن وإعجازه :

كما أحيا الإتجاه اللغوي دراسة الأسلوب البياني وإعجاز القرآن التي ظهرت منذ وقت مبكر من حياة المسلمين واستمرت حتى عصرنا الحاضر. فالعرب المعاصرون للوحي الإلهي فكروا في بلاغة القرآن الكريم وأذعنوا لإعجازه وعلموا أنهم مهزومون في معارضته، فيخضع جلهم لدعوته، ففازوا بشرف الإسلام، وركب بعضهم جادة العناد، فاخترت المقابلة بالسيف على المعارضة بالحروف، وأكثروا المبارزة باللسان على المعارضة بالبيان فخر هؤلاء الدنيا والآخرة.

إن عجز المعاندين ومقاومتهم دليل قاطع، وحجة بالغة على كون القرآن وحيا إلهيا خارجا عن العقلية البشرية وفوق قدرها.

ومضى عصر نزول القرآن والتحدي لم يزل قائما، وجاءت عصور وعصور وفي



الناس من يودّ لو يأتي على الإسلام من أساسه حقدا منه، ولكنهم ذلت له رقابهم فطأوا رؤوسهم، وحيل بينهم وبين ما يهدفون إليه، كما فعل بأسلافهم من قبل.

وهكذا يبقى القرآن الكريم قائما، وشهادات الكثيرين بأنه معجزة، والتحدي مفتوح حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

لقد انبهر العلماء المسلمون في القرآن ببلاغته وفصاحته، وأذهلهم إعجازه وجلالته، فوقفوا مأخوذين بروائع نظمه وهم يفسرون بعض آياته، وانبهروا ببدايع نظمه، وأسرار بنائه، ودقائق وصفه، وخفايا تركيبه.

واعتنى بمعرفة إعجاز القرآن جماعة من العلماء الأجلاء، وأفردوه بالتصنيف، لأن الإعجاز هو علم جليل، عظيم القدر، يرتبط بكتاب الله المجيد معجزة النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم الباقية، واختلف العلماء في تحديد حقيقة الإعجاز في القرآن فصنفوا فيه المصنفات، وذكروا فيها ماورد من أقوال في الإعجاز ...

ومما لا ريب فيه أن جل علماء هذا الفن ذهبوا إلى أن أبرز وجوه الإعجاز في القرآن ينحصر بفصاحته وبلاغته، لأنه ورد بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعاني المرتبطة بالعقيدة والتشريع، والأخلاق، والتاريخ، والسياسة، والإجماع ...

وأبرز من صنف فيه من العلماء أبو عثمان عمرو بن بحر المعروف بالجاحظ، المتوفى سنة 251 هـ، فقد صنف كتابا في نظم القرآن ذكره ابن النديم (191)، إلى جانب ما ضمن أكثر مؤلفاته الباقية في الكلام عن البلاغة القرآنية (192) مستشهدا ببعض نصوص القرآن.

وصنف بعده أبو عبد الله بن يزيد الواسطي المتوفى سنة 306 هـ، كتاباً سماه "إعجاز القرآن" (193)، وهو كتاب قيم كما يبدو، لأنه قد شرحه القاضي عبد القاهر الجرجاني شرحاً كبيراً أطلق عليه إسم "المعتضد" وقد سلك فيه الواسطي طريقة الجاحظ (194).

وألف بعده أبو الحسن علي بن عيسى النحوي المعروف بـ "الرماني" المتوفى سنة 384 هـ (195)، فوضع رسالة سماها "النكت في إعجاز القرآن" (196).

أضاف الرماني على سابقه إضافات تتمثل في تحديد بعض فنون البلاغة تحديداً تهائياً، وبين أقسام هذه الفنون بوضوح.

وهو جهد -يقدره له بعض معاصريه- (197) في تطوير البلاغة ليس بالقليل، وقد أفاد منه البلاغيون من بعده كما تشهد بذلك كتبهم.

ومن الدراسات في هذا الباب دراسة العالم المعروف أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني المتوفى سنة 403 هـ (198)، وهو أحد كبار علماء عصره، وقد صنف كتابه المعروف بـ "إعجاز القرآن".

يذكر الباقلاني في مقدمة كتابه هذا: أن الغرض من تأليفه له هو الكشف عن إعجاز القرآن، دون الرد على مطاعن الملاحدة، لأن بعض أهل الأدب قد سبقوه إلى ذلك فكفوا، والمتكلمين أتوا على مواقع إليهم فشفوا (199).

ثم برز بعد عصر الباقلاني عالم مجدد هو القاضي أبو بكر عبد القاهر الجرجاني المتوفى سنة 471 هـ (200)، الذي دوت شهرته بكتابه البلاغية النحوية في الآفاق، فهو واضح نظريتي علمي المعاني والبيان وضعاً في غاية الدقة، ويؤكد أن الفصاحة القرآنية مردها إلى النظم لا إلى المعنى

كما ذهب سابقوه.

لقد ألف عبد القاهر كتابين اشتهر بهما كثيرا هما : "أسرار البلاغة" الذي وضع فيه نظريته علم البيان، و "دلائل الإعجاز" الذي سمي فيه علم المعاني باسم النظم، فهو واضح نظرية النظم التي أكمل بنائها من بعده الزمخشري. كما ألف إلى جانب كتابيه المذكورين رسالته المعروفة في هذا الباب الموسومة بـ "الشافية" (201).

ويمكن القول بأن الجرجاني هو مبين أسس البلاغة العربية، والكاشف عن دقائقها، والموضح لمشكلاتها، ورأسم حدودها ومعالمها، ومرسي قواعدها وأركانها.

وإن دل على شيء فإن أبا بكر الجرجاني يتميز بعلو كعبه في علم البلاغة، وصاحب علم غزير، وسلامة ذوق، وعقلية تنحو منحى الابتكار والإبداع. ونحن حين نلقى نظرة فاحصة على وضع الدرس البلاغي في القرن الخامس الهجري، فإننا نجد علما شامخا قد حمل لواء التجديد في ميدانه عبد القاهر الذي وضع نظرية علمي المعاني والبيان في إطار علمي مفصل ودقيق. أتم هذا البناء بعده الزمخشري فوضع اللبنة الأخيرة فيه.

وأضف إلى ذلك فإن الجانب البلاغي الذي أرسياه هو المحور الذي تدور حوله دراسات الإعجاز بعد عصرهما.

ونمط آخر من العلماء المعنيين بالدراسات البلاغية قد صنفوا تفاسير عني أصحابها فيها عند تفسير آيات القرآن بإبراز جانبها البلاغي لفظا ومعنى وأسلوبا، والإفصاح عن الصور الرائعة في التعبير القرآني وأسرار المعاني، وجمال الأسلوب، فهم قد نهلوا من البلاغة، وتعمقوا في فهمها وبرعوا فيها،

واستوعبها استيعابا جعلهم يؤمنون بأن معرفة البلاغة وأساليبها لا تقف عند الكشف عن وجوه إعجاز القرآن البلاغي فحسب، وإنما يتعدى إلى سبر غور معانيه، والكشف عن خفايا المفردات والتراكيب القرآنية وخبائثها وذخائرها المكنوزة، فصنفوا تفاسير وظيفتها معرفة معاني القرآن، وبيان أسرار إعجازه عن طريق التمرس بأساليته الرائعة، والتبصر بكل دقائق البلاغة وفنونها.

ويقف الزمخشري في مقدمة المفسرين من هذا الإتجاه وليس غريبا أن يكون بهذه المرتبة، فهو قد فاق عدماء عصره بمؤلفاته العلمية في شتى العلوم الشرعية والعربية، لأنه برع في فنون كثيرة، وصار إمام عصره في علوم مختلفة كاللغة والنحو والبلاغة والأدب والفقه وأصوله، والحديث والتفسير.

إن أبرز مصنفاته الذي اشتهر به "الكشاف"، والذي قدم فيه صورة رائعة لتفسير القرآن الكريم، نال إعجاب الكثيرين من معاصريه، وممن جاء بعده.

درس الزمخشري البلاغة دراسة وافية، وتعمق في فهمها، حتى أنه استوعب كل ما كتبه القاضي عبد القاهر الجرجاني في كتابيه "أسرار البلاغة" و"دلائل الإعجاز"، وتأثر تأثرا كبيرا باتجاه القاهر البلاغي، وتشبع بروحه.

فهو قد طبق جميع قواعد علمي المعاني والبيان التي اهتدى إليها عبد القاهر، متخذًا نصوص القرآن كاملة كأمثلة وشواهد على ذلك.

فإذا كان القاضي الجرجاني هو مؤسس نظرية علمي المعاني والبيان ومشيد بنيانها، ومرسي قواعدها، فالزمخشري أتم ذلك البناء، وقوى تلك القواعد بما أضافه من قضايا في هذا الباب.

فالزمخشري يؤكد أن الإحاطة بعلم البلاغة ومعرفة أساليبها لا تكشف وجوه إعجاز القرآن البلاغية فحسب، بل هي أيضا تكشف أسرار جمال تراكيب القرآن

وخطايا معانيه.

فهو يؤكد في مقدمة تفسيره "الكشاف" بأنه لا يمكن لأحد أن يتصدى لتفسير كتاب الله - وإن يكن عالما بالفقه والحديث والأصول وعلم الكلام واللغة والنحو والقصص والأخبار- إن لم يكن بارعا في علمين مختصين بالقرآن هما : علما المعاني والبيان، لأنهما أهم عدة المفسرين وبدونهما لا يتأتى له الوصول إلى أسرار إعجاز القرآن وفهم معانيه (202).

ولقد عرض الزمخشري لكافة أساليب البيان والمعاني، وبرع فيها براعة كبيرة، كما أشار أيضا إلى ما ورد في بعض نصوص القرآن في فنون البديع. وهكذا فإن نظرية عبد القاهر في النظم وجدت طريقها في كشاف الزمخشري بتطبيق المفسر لدقائقها، إلى جانب ما أضافه لها فاستكمل به قواعد علمي البيان والبديع (203).

والفضل بن الحسن الطبرسي أيضا هو المفسر الآخر قد عني بالبلاغة القرآنية، ودراسة إعجاز القرآن والكشف عن وجوهه عناية بالغة تلفت نظر المختصين بالدرس البلاغي وقضية الإعجاز، خاصة في تفسيره المعروف "جوامع الجوامع" الذي خصه لهذا الموضوع.

ويغلب على هذا التفسير الطابع البلاغي، ولا عجب في ذلك فإن مؤلفه مؤمن بالبلاغة والنظم الذي شرحه القاضي عبد القاهر ومتأثر به، وبنى عليه أحكامه البلاغية في إعجاز القرآن الكريم.

والأمر اللافت للنظر أن "جوامع الجوامع" قد ألفه الطبرسي بعد اطلاعه على كشاف الزمخشري، إذ أشار المؤلف إلى ذلك في مقدمة جوامعه (204)، ونوه عن تأثره بأسلوب الزمخشري وبآرائه المتنوعة في المباحث البلاغية والتي

هي امتداد لآراء عبد القاهر (205)، وهذا الإعراف من الطبرسي يدل على أمانته العلمية، وتواضعه وإخلاصه للعلم ومصدريته.

لقد أفاد المؤلف من "الكشاف" خير فائدة في عرض الصور الجمالية والبيانية التي اختص بها كتاب الله المجيد، لذا فإن "جوامع الجامع" عيال على تفسير الزمخشري، وأنه في الحقيقة جاء مختصراً وبشكل إجمالي من غير تفصيل على خلاف "الكشاف" الذي جاء مفصلاً.

ومحصلة القول أن أدبية القرآن المعجزة قد تضمنت تفسيراً أدبياً يربط بين إعجاز وبين أساليب العرب البلاغية بما يكشف عن حقيقة وجوه ذلك الإعجاز.

وهكذا أثار القرآن الكريم منذ أول نزوله حركة فكرية عند المسلمين ودعاهم إلى الإلتفات إلى ما جاء به من جديد في أساليب التعبير والبيان، كان له أثره الكبير في تطوير دراسة البلاغة، وباعتباره العامل الأول في وجود هذا الفن وإظهاره في الفكر الإسلامي، وما أحدثه أسلوبه في تنمية الذوق العربي سواء عن طريق دراسات السابقين في قضية الإعجاز، أو عن طريق كتب التفسير القرآني.

إن فهم كتاب الله المجيد، وإدراك إعجازه كان الداعي الأول إلى نشأة علم البلاغة العربية، والتي هي بدورها ساعدت في اتساع ذلك الفهم.

وكما بينا أن تفسير "الكشاف" يقف في قمة ذلك المنحى بين التفاسير في تناول دراسة النواحي البلاغية لانفراده فيها عن بقية تلك التفاسير، وكان السبب الرئيسي الذي أوحى إلى يحيى بن حمزة العلوي في تأليف كتابه الطراز.

## الهوامش

- 1- من أئمة وعلماء ودارسين قديما وحديثا .
- 2- إتجاهات التجديد في التفسير 45 .
- 3- الإتجاهات الفقهية 12 .
- 4- محمد 34/47 .
- 5- البحر المحيط 12/1-13 ، ومقدمتان في علوم القرآن ص 261 .
- 6- الأضداد ، لابن الأنباري ص 242 .
- 7- الجامع بأحكام القرآن 23/1 ، والصاحبي ص 55 . والفتح الكبير للنبهاني 198/1 ، وفضائل القرآن ، لابن كثير ص 94 وفضائل القرآن لأبي عبيد 98/2 " مخطوط " .
- 8- البرهان ، للزركشي 294/1 ، والاتقان ، للسيوطي 97/2 .
- 9- الجامع لأحكام القرآن 24/1 ، والبرهان 293/1 .
- 10- الموافقات ، للشاطبي 88/2 ، والجامع لأحكام القرآن 111/1 .
- 11- البرهان 292/1 .
- 12- المصدر والصفحة أنفسهما .
- 13- من ذلك مارواه سعيد بن جبير ، ويوسف بن مهران عن ابن عباس من أنه كان يسأل عن الشيء من القرآن فيقول كذا وكذا من الشعر ، أي أنه حين يسأل فيشهد فيه الشعر يستشهد به على التفسير ، أنظر : الجامع لأحكام القرآن 24/1 .
- 14- أنظر : الفاضل 10 ، وأدب الإملاء والإستملاء ، 71 ، والإتقان 206/1 ، طبعة حجازي 1368 .
- 15- هوأحد رؤوس الخوارج .
- 16- وجاء في صدر هذه الرواية : " بينما عبد الله جالس بفناء الكعبة قد اكتنفه الناس يسألونه عن تفسير القرآن ، فقال نافع بن الأزرق لجدده بن عمروير : فم بنا إلى هذا الذي يجترئ على تفسير القرآن بما لا علم له فقاما إليه فقالا : إنا نريد أن نسألك عن أشياء من كتاب الله فتفسرها لنا وتأتينا من كلام العرب ، فإن اللع تعالى " إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين " فقال ابن عباس : سلاتي عما بدأ لكم ، فسألاه عن 250 مسألة من القرآن فأجابهما عن كل مسألة بيت من الشعر ، الإتقان 67/2-105 .
- 17- وقد قام أستاذنا الفاضل الدكتور إبراهيم السامرائي بنشر هذه السؤالات محققه سماها " سؤالات نافع بن الأزرق إلى عبد الله بن عباس " .

- 18- يقول السيوطي في الإتقان 1/149 " فهذه الصحابة وهم العرب والفضحاء وأصحاب اللغة الفصحى ومن نزل القرآن عليهم ويلغتهم توقفوا في ألفاظ لم يعرفوا معناها فلم يقولوا فيها شيئاً .
- 19- وقد ذكر الزركشي أسماء بعض الصحابة والتابعين ممن تعذر عليهم معرفة معاني النصوص ومفرداته .
- 20- أنظر : البرهان 292 .
- 21- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، للرافعي ص 72 .
- 22- الجامع لأحكام القرآن 1/24 ، والإتقان 1/157 .
- 23- راجع في ذلك مثلاً جامع البيان للطبري 1/175 ، 330 ، 515 ، والجامع لأحكام القرآن 24/1 .
- 24- هو ظالم بن عمرو أبو الأسود الدؤلي من كنانة ، أحد القراء ، وأول من نقط المصحف ، وأول من رسم النحو بإشارة من أمير المؤمنين الإمام علي (ع) ، كان أعلم الناس بكلام العرب اختلف الناس إليه يتعلمون العربية ، توفي سنة 69 هـ ، أنظر في ترجمة : الفهرست 189 ، وأخبار البصريين 3/20 وأسد الغابة 3/70 والإصابة 2/241 ، وإنباه الرواة 1/48 والأسباب 232 ، وبغية الوعاة 2/22 ، وخزانة الأدب 136-138 ، وروضات الجنات 341 ، والشعر والشعراء 707 ، وطبقات الشعراء 5 ، وطبقات القراء 1/345 ، والمجكم في نقط المصاحف 6-7 ، ومراتب النحويين 1-19 والمعارف 192 ، ومعجم الأدياء 2/34 ، ومعجم الشعراء 151 ، والنجوم الزاهرة 1/184 ، ونزهة الألباب 6-14 .
- 25- البصري الشقفي ، المقرئ ، النحوي من قراء البصرة ونحاتها ، أخذ عن أبي إسحاق ، وعنه أخذ الخليل ، له نيف وسبعون مصنفًا وهو أول من بعج النحو ومد القياس ، وشرح العليل ، توفي سنة 49 هـ وأنظر في ترجمته : الفهرست 196 ، وأخبار النحويين البصريين 131-133 ، وإنباه الرواة 2/374 ، وروضات الجنات 557 ، وطبقات الزبيدي 17-21 ، وطبقات القراء 1/613 ، ومراتب النحويين 32 ، ومعجم الأدياء 16/146 ونزهة الألباب 25-26 .
- 26- إسمه زيان ، وقيل غير ذلك ، كان أعلم الناس بالقرآن والعربية والشعر ، هو إمام أهل البصرة في القرآن والنحو ، وأخذ النحو عن النضر وعاصم تلميذ الدؤلي ، وهو شيخ الخليل يونس ، توفي سنة 154 هـ أنظر في ترجمته أخبار النحويين البصريين 28-31 ، وإنباه الرواة 4/43 ، وبغية الوعاة 2/231 ، والمذريعة 1/318 ، وروضات 298 ، وطبقات الزبيدي 28-34 ، وطبقات القراء 1/288 ، والفهرست 40 ، ومراتب النحويين 13/20 ونزهة الألباب 24 .
- 27- أبو عبد الرحمن بن أحمد الفراهيدي ، الأزدي ، نحوي لغوي ، عروضي استنبط العروض وعلله



- مالم يستخرجه أحد ، ولم يستبقه إلى علمه سابق من العلماء ، وهو شيخ سيبويه ومؤرخ السدوسي ، وكان من الزهاد عفيف النفس ، لا يختار صحبة الملوك والأمراء أشهر مؤلفاته معجم العين سنة 170 هـ أنظر في ترجمته : إنباء الرواة 1/376 وأخبار النحويين البصريين 38-40.
- وإشارة التعيين الورقة 18 ، وبقية الوعاة 1/557 ، وابن خلكان 1/172 ، والفهرست 199 ، ومراتب النحويين 43-64 ، ومعجم الأدباء 11/72 ، ونزهة الألباء 54 .
- 28- هو عبد الحميد بن عبد المجيد أبو الخطاب النحوي أحد أئمة اللغة والنحو ، شيخ يونس بن حبيب ، أخذ عنه سيبويه وأبو عبيدة وغيرهما ، لم يعلم سنة وفاته ، أنظر ترجمته في إنباء الرواة 157/2 ، وإشارة التعيين الورقة 26 ، وبقية الوعاة 2/74 ، وطبقات الزبيدي 17/1 ، والفهرست 233 ، ونزهة الألباء 33-34 .
- 29- هو عمرو بن عثمان بن قنبر ، أخذ النحو عن الخليل وتلمذ له ، كما أخذ شيئا من النحو عن عيسى بن عمر ويونس بن حبيب وأخذ اللغة عن الأخفش الكبير وغيره ، تقلد إمامة المدرسة البصرية بعد شيخه الخليل وألف كتابه المشهور باسمه في النحو وهو مما لم يسبق إليه أحد ، توفي سنة 179 هـ أنظر في ترجمته : الفهرست 232 ، وإشارة التعيين الورقة 38-39 ، وإنباء الرواة 2/346 ، وبقية الوعاة 2/229 ، وابن خلكان 1/385 ، وروضات الجنات 503 ، وطبقات الزبيدي 38-45 ، وطبقات القراء 1/602 ، وكشف الظنون 1426 ، ومراتب النحويين 105 ، ومعجم الأدباء 16/114-127 ، ونزهة الألباء 71 - 81 .
- 30- هو أبو عبد الرحمن الضبي النحوي ، كان بارعا في النحو ، سمع من العرب ، له قياس في النحو انفراد به ، أخذ عن أبي عمرو بن العلاء وحماة بن سلمة ، تتلمذ له سيبويه والكسائي والفراء ، توفي سنة 182 هـ أنظر في ترجمته : إنباء الرواة 1/74 ، وأخبار النحويين البصريين 33-38 ، والأعلام للزركلي 9/344 ، وبقية الوعاة 2/365 ، وطبقات الزبيدي 38-50 ، وطبقات القراء 2/406 ، والفهرست 197 ، وكشف الظنون 167 ، ومراتب النحويين 21-23 ، ومعجم الأدباء 2/64-67 ، ومعجم المؤلفين 13/347 ، ونزهة الألباء 49 .
- 31- هو محمد بن أبي سارة الكوفي النحوي ، ابن أخي معاذ الهراء وأستاذ الكسائي ، وهو من الطبقة الأولى من علماء النحو الكوفيين أخذ العربية عن أبي عمرو بن العلاء ، وروى الحروف عنه ، وله اختبار في القراءة ، وتقدم بالنحو ، وله مؤلفات فيه وفي غيره وصنف أيضا معاني القرآن ، لم أقف على تاريخ وفاته ، أنظر في ترجمة الفهرست 293 ، والإعلام 7/154 ، وإنباء الرواة 4/105 ، وبقية الرعاة 1/109 ، وطبقات الزبيدي 135 ، وطبقات القراء 1/535 ، وكشف الظنون ، ومراتب النحويين 24 ، ومعجم الأدباء 18/121 ، 253 ، ونزهة الألباء 50 .

- 32- هو علي بن حمزة أبو الحسن الأسدي النحوي ، أحد الأئمة القراء من أهل الكوفة ، إمام المدرسة الكوفية في النحو ، أخذ عنه تلميذه القراء ، صنف معاني القراء وغيره ، توفي سنة 189 هـ أنظر في ترجمته : إنباه الرواة 256/2 ، وإشارة التعيين الورقة 34/33 وبغية الوعاة 162/2 ، وروضات الجنات 471 ، وطبقات الزبيدي 91/88 ، وطبقات القراء 353/1 ، والفهرست 297 ، وكشف الظنون 1730 ، ومراتب النحويين 120-122 ، ومعجم الأدباء 467/3 .  
ونزهة الألباء 81-94 .
- 33- هو يحيى بن زياد بن عبد الله الديلمي ، أبو زكريا القراء ، كان أبرع الكوفيين وأعلمهم ، تولى إمامة المدرسة الكوفية في النحو بعد شيخه الكسائي ، وكان عالماً بأيام العرب ، حادقاً في أشعارها ، له تصانيف كثيرة في النحو والتفسير ، أشهرها معاني القرآن توفي سنة 207 هـ ، أنظر في ترجمته : إنباه الرواة 7/4 ، وإشارة التعيين الورقة 57 ، والإعلام 178/9 ، وبغية الوعاة 333/2 ، وتذكرة الحفاظ 338/1 ، وابن خلكان 228/2 ، وروضات الجنات 743 ، وطبقات القراء 371/2 ، والفهرست 301 ، وكشف الظنون 635،601 ، ومراتب النحويين 86-88 ، ومعجم الأدباء 6-4/20 ، ومعجم المؤلفين 18/13 ونزهة الألباء 98-103 .
- 34- هوسعيد بن مسعدة أبو الحسن المجاشعي ، صاحب الخليل ، وأخذ عن سيويه النحو ، وهو أحق أصحابه في البصرة ، وتولى إمامة المدرسة البصرية في النحو بعده ، ألف ( معاني القرآن ) توفي سنة 210 هـ أنظر في ترجمته : الفهرست 236 ، وأخبار النحويين البصريين 50 ، وإنباه الرواة 36/3 ، وبغية الرعاة 590/1 ، وابن خلكان 208/1 ، وطبقات الزبيدي 45 ، وكشف الظنون 1451،1391،251 ،... ومراتب النحويين 109 ، ومعجم الأدباء 224/1 ، ونزهة الألباء 182 .
- 35- وهذا الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم نقل بإسهاب في كتب التفسير فراجع ذلك .
- 36- نهج البلاغة الخطبة 129 ، طبعة الشيخ محمد عبده وشرحه .
- 37- أنظر الكشاف للزمخشري 453/1 .
- 38- راجع مذكرة في هذا الباب ابن تيمية والزركشي ، والسيوطي في مقدمة في أصول التفسير ص 32 ، والإنقان 200/4 ، والبرهان 456/2 .
- 39- خزانة الأدب 5/1 .
- 40- المدارس النحوية 80 ، وشرح جمل الزجاجي لابن عصفور 70 .
- 41- خزانة الأدب 5/1 .
- 42- مجلة اللغة العربية ج 3 ص 199 ، وابن النحوي 133 ، 134 .

- 43- يعني العرب .
- 44- الصاحبى 77 .
- 45- البرهان 1/193 .
- 46- يوسف 2/12 .
- 47- الشعراء 26/195 .
- 48- الصاحبى 50 .
- 49- الإبتقان 1/149 .
- 50- أنظر : أبو زكريا الفراء ومذهبه النحوي 268 .
- 51- كتب غريب القرآن غير كتب معاني القرآن ، وسنذكر لاحقا أبرز من صنف في كليهما .
- 52- وأبرز الكتب المؤلفة في الأمثال .
- أ - كتاب لأبى عبد الله إبراهيم بن محمد المشهور بنفطويه المتوفى سنة 326 هـ .
- ب - وكتاب لابن الجنيد ، إنظر الفهرست 184 ، 374 .
- 53- وأبرز الكتب المؤلفة فيما اتفقت ألفاظه واختلفت معانيه في القرآن :
- أ - كتاب أبى العباس المبرد .
- ب - كتاب أبى عمر الدوري ، أنظر الفهرست 175 ، 268 .
- 54- مرت ترجمته في أول البحث .
- 55- أنظر ترجمة في إنباء الرواة 1/194 ، وبغية الوعاة 1/411 ، والفهرست 272 .
- 56- تاريخ بغداد 4/152 .
- 57- المصدر والصفحة أنفسهما .
- 58- معاني القرآن 1/8 ، 11، 13، 17، 50، 27، 20 ، ...
- 59- المصدر نفسه 1/25 ، 36 ، 37 ، 38 ، 69 ، 75 ، 78 ، 95، 115 ، 156 ، ...
- 60- المصدر نفسه 3/386 .
- 61- المصدر نفسه 1/11، 16، 17، 18، 19، 24، 28، 43، ...
- 62- أكثر تفسيره قائم على هذه التسمية .
- 63- معاني القرآن للفراء 1/59 ، 75 ، 103 ، 107 ، 143 ، 149 .
- 64- المصدر نفسه 1/127 ...

- 65- المصدر نفسه 1/23 ، 41 ، 50 ، 59 ، 124 ، 151 ، 217 ، 319 .
- 66- المصدر نفسه 1/4 ، 14 ، 21 ، 23 ، 27 ، 32 ، 34 ، 40 ، 68 ، 182 ، 288 ، 480 .
- 67- المصدر نفسه 1/14 ، 22 ، 96 .
- 68- المصدر نفسه 1/20 ، 62 ، 63 ، 69 ، 74 ...
- 69- المصدر نفسه 1/122 .
- 70- المصدر نفسه 1/14 ، 19 ، 23 ، 48 ، 63 ، 99 ، 423 ، 431 ، 441 .
- 71- المصدر نفسه 1/25 ، 30 ، 32 ، 88 ، 125 ، 348 ، ، وانظر الدراسات اللغوية عند العرب ص 106 .
- 72- المصدر نفسه 1/8 ، 13 ، 14 ، 19 ، 24 ، 37 ، 40 ، 48 ، 102 ، 104 ، 106 ، 125 .
- 73- واجع التفسير نفسه ومن كتب عنه ودرس منهجه .
- 74- معاني القرآن وإعرايه 1/55 ، 56 ، 62 ، 63 ، 107 ، 136 ، 143 ، 149 ، 157 ، 160 ، 184 ، 204 ، 220 ، 235 ، 283 ، 337 ، 377 .
- 75- المصدر نفسه 1/47 ، 73 ، 75 ، 79 ، 84 ، 93 ، 106 ، 107 ، 113 ، 137 ، 189 ، 242 ، 244 ، 154 .
- 76- المصدر نفسه 1/45 ، 47 ، 49 ، 50 ، 51 ، 52 ، 54 ، 59 ، 60 ، 63 ، 65 ، 66 ، 68 ، 69 ، 70 ، 76 ، 98 ، 102 ، 120 ، 130 ، 161 ، 174 ، 205 ، 209 ، 211 ، 213 ، 287 ، 304 ، 367 ، 400 .
- 77- المصدر نفسه 1/45 ، 90 ، 92 ، 93 ، 102 ، 111 ، 120 ، 130 ، 194 ، 200 ، 211 ، 320 ، 334 ، 336 ، 310 ، 342 .
- 78- ياقوت 1/130 .
- 79- أنظر معاني القرآن وإعرايه - مقدمه المحقق 1/30 .
- 80- أنظر ياقوت 1/144-156 ، وقد نقل جملة من النقود الموجبة للزجاج في معاليه .
- 81- أنظر ترجمته في إنباه الرواة 3/276 ، وبغية الوعاة 2/294 ، الفهرست 158 ، 140 ، ومعجم الأدباء 7/168 مع اختلاف في سنة وفاته .
- 82- ويبدو هذا في منهجه العام
- 83- وكتاب " مجاز القرآن " هذا تعددت عناوينه لشموله الفنون القرآنية المختلفة كمعاني القرآن

- وإعراب القرآن ويؤيد ذلك ، من بعض المصادر القديمة نصت على أن معاني القرآن لأبي عبيدة هو كتابه المجاز ، أو أن غريب القرآن له هو المسمى بالمجاز ، أنظر طبقات النحويين 125 ، وفهرست خير 134 ، ، ومقدمة مجاز القرآن لمحققة 181/1 .
- 84- أنظر : الدراسات اللغوية عند العرب ص 108 .
- 85- أنظر معجم الأدياء 147/7 ، وتاريخ بغداد 255/13 .
- 86- أنظر ترجمته في الفهرست ص 250 ، وإنباه الرواة 197/2 ، وبغية الوعاة 112/2 ، والفهرست 249 .
- 87- أخبار النحويين 51 ، ومعجم الأدياء 159/19 .
- 88- أنظر ترجمته في الفهرست 263 ، وإنباه الرواة 58/2 ، وبغية الوعاة 206/1 .
- 89- طبقات النحويين 194 .
- 90- أنظر ترجمته في طبقات المفسرين ، للداودي .
- 91- راجع تفسير الطبري 44/1 ، 45 ، 62 ،
- 92- أنظر البرهان 293/1 .
- 93- المجاز 71/1 .
- 94- المجاز 8/1-19 أنظر الدراسات اللغوية عند العرب 110 .
- 95- أنظر مثلاً 98/1 ، 10 ، 11 ، 15 ، 16 ، 26 ، 39 ، 44 ، 64 ، 102 ، 132 ، 137 ، 146 ، 165 ، 195 ، 213 ...
- 96- ومثلاً في 23/1 ، 38 ، 64 ، 77 ، 124 .
- 97- ومثلاً في 16/1 ، 14 ، 20 ، 21 ، 22 ، 23 ، 24 ، 26 ، 27 ، 28 ، 29 ، 30 ، 32 ، 35 ، 36 ، 37 ، 43 ، 44 ، 46 ، 52 ...
- 98- ومثلاً 8/1 ، 9 ، 10 ، 12 ، 14 ، 15 ، 16 ، 19 ، 22 ، 26 ، 28 ، 31 ، 34 ، 39 ، 41 ، 49 ، 59 ، 60 ، 110 .
- 99- ومثلاً في 31/1 ، 35 ، 119 ، 149 ، 193 ، 214 ، 234 ، 287 ...
- 100- ومثلاً 13/1 ، 14 ، 49 ، 158 ، 181 ، 313 .
- 101- ومثلاً في 8/1 ، 12 ، 13 ، 17 ، 18 ، 32 ، 34 ، 36 ، 37 ، 40 ، 41 ، 42 ، 43 ، 44 ، 49 ، 63 ، 91 ، 98 ، 111 ...
- 102- ومثلاً في 64/1 ، 134 ، 142 ، 144 ، 170 ، 184 ، 216 ، 244 ، 285 .

- 103- أنظر ترجمته في : إنباه الرواة 144/3 115 ، وتاريخ بغداد 264/2 ، وروضات الجنات 273 ، وفيات الأعيان 4/2 .
- 104- إنباه الرواة 144/3 .
- 105- أنظر ترجمة الرواة 249/2-250 ، وروضات الجنات 387 ، وكشف الظنون 749 ، 794 ، 1991 ، ومعجم الأدباء 146/13 ، والنجوم الزاهرة 39/5 .
- 106- أنظر أمالي المرتضى 18/1-19 ومقدمة المحقق .
- 107- راجع في ذلك كتاب نشأة التفسير في الكتب المقدمة و القرآن 74 ، 118 ، حيث أشار الدكتور السيد أحمد خليل إلى هذه الظاهرة .
- 108- أنظر في ترجمته : إنباه الرواة 11/3 ، وبغية الوعاة 297/2 ، وطبقات المفسرين للداودي 329/2 .
- 109- المفردات - تقديم المحقق الدكتور محمد أحمد خلف الله ص/ ب ، وكتاب المفردات حققه أكثر من واحد .
- 110- المفردات مادة " فسر "
- 111- البرهان 291/1 .
- 112- ذكر ابن النديم أسماء عشرين عالما صنف في " معاني القرآن " وهم الكسائي ، والأخفش الأوسط ، وأبو جعفر الرؤاسي ويونس بن حبيب وقطرب النحوي ، وأبو زكريا الفراء ، وأبو عبيدة ، ومؤرج السدوسي ، وأبو محمد اليزيدي ، والمفضل بن سلمة وابن كيسان ، وأبو بكر بن الأنباري ، وأبو إسحاق الزجاج ، وخلف النحوي ، وثعلب ، وأبو معاذ الفضل بن خالد النحوي ، وأبو المهال عيسه بن المنهال وابن درستويه ، وأبو بكر بن أسته الأصفهاني ، وأبو الحسن علي بن عيسى الجراح ، أنظر الفهرست 166 - 168 ، وأضف إلى ذلك كتاب معاني القرآن لأبي النحاس وهو محقق ومطبوع ، وكذلك معاني القرآن للشريف الرضي ذكره الفقطي في إنباه الرواة 3/114 .
- 113- أنظر تاريخ بغداد 252/13 ، وإنباه الرواة 14/3 وفهرست ابن خير 134 .
- 114- معجم الأدباء 166/7-167 .
- 115- ضحى الإسلام 140/2-141 .
- 116- الفهرست ص 302 .
- 117- أنظر ترجمته في الفهرست 208 ، وإنباه الرواة 219/3 وبغية الوعاة 242/1 .
- 118- أنظر تاريخ الإمامة الإسلامية ، للدكتور عبد الله قياض 193 .
- 119- وقيل توفي سنة 194 هـ أنظر ترجمته في الفهرست 220 ، وإنباه الرواة 327/3 ،

- ويغية الوعاة 305/2 ، وطبقات المفسرين للداودي 240/2 ، ومعجم الأدباء 194/8 .
- 120- وله كتابان في المعاني : أحدهما (معاني القرآن الكبير ) وثانيهما (معاني القرآن الصغير) أنظر فهرست 199 ، وإنباه الرواة 74/4-78 ، ويغية الوعاة 365/2 ، ومعجم الأدباء 312/1 .
- 121- الفهرست 293 ، وإنباه الرواة 105/4 ، ويغية الوعاة 47/7 ، ومعجم الأدباء 42/2 ، ونزهة الألباء 55 .
- 122 الفهرست ص 322 كطبعة الإستقامة ، ولم أفق عليه في بقية الطبقات ولا في النسخة المحققة.
- 123- معجم الأدباء 35/1 .
- 124- طبقات المفسرين 1/1 .
- 125- الأعلام 20/1 .
- 126- طبقات المفسرين 356/2 .
- 127- الأعلام 20/1 .
- 128- ذكر ابن النديم خمسة عشر عالما صنفوا غريب القرآن وخم : أبو عبيدة ، ومؤرج السدوسي ، وابن قتيبة ، وأبو عبد الرحمن البيزدي ، ومحمد بن سلام الجمحي ، وأبو جعفر بن رستم الطبري ، وأبو عبيدة القاسم بن سلام ، ومحمد بن عزيز السجستاني ، وأبو بكر الوراق ، وأبو الحسن العروضي ، ومحمد بن دينار الأحول ، وأبو زيد البلخي ، وابن خالويه ، وعبد الله بن سلام الدينوري ... أنظر الفهرست ص 168، 169 .
- 129- لم ينشر ابن النديم إلا إلى تفسير ابن عباس الذي رواه مجاهد عنه ، ولم يذكر كتابا آخر باسم غريب القرآن أنظر الفهرست ص 163 .
- وزعم بروكلمان أنه كانت توجد نسخة منه في برلين قبل الحرب العالمية الثانية ، أنظر تاريخ الأدب العربي 39/1 ، ومعجم العربي .
- 131- ذكره الدكتور حسين نصار في معجمه 33/1 وقال أنه منسوب للإمام زيد في حين أن المرحوم الدكتور حسن الحكيم حققه وأثبتته للإمام زيد وقام بدراسته ونال به درجة دكتوراه دولة من كلية الآداب جامعة عين شمس .
- 132- معجم الأدباء 34/2 .
- 133- نسبه ابن النديم إليه وذكر الخطيب البغدادي والقفطي أن هذا الكتاب رواه عنه أهل مرو ، أنظر: الفهرست 220 ، وإنباه الرواة 327/3 ، ومعجم الأدباء 194/7 .

- 134- أنظر الفهرست 168 ، 231 ، وهذا الكتاب مازال مخطوطا في كورلي محمد باشا رقم 205
- 135- الفهرست 168 ، 240 ، وطبقات التحويين 125 ، والفهرست ابن خبير النديم .
- 136- ذكره الدكتور حسين نصار في معجمه 36/1 ، ويبدو أنه معاني القرآن، لاغير .
- 137- شكك الدكتوران حسين نصار ومحمد حسين آل يسين في نسبة الكتاب غريب القرآن الأصمعي، فمع أن هذه النسبة لم يذكرها غير الداودي والسيوطي ، فإنه عرف عن الأصمعي تحرجه الشديد من التعرض لألفاظ القرآن الكريم ، أنظر المعجم العربي 40/1 ، والدراسات اللغوية عند العرب 150 ، وأنظر طبقات المفسرين الداودي 355/1 .
- 138- وقد قال ياقوت فيه أن كتابه في غريب القرآن منتزع من كتاب أبي عبيدة ، أنظر معجم الأدباء 260/6 .
- 139- الفهرست 168 ، ومعجم الأدباء 13/7 .
- 140- وكتابه غريب القرآن ومطبوع ومنشور .
- 141- الفهرست 335 ، ومعجم الأدباء 153/2 .
- 142- الفهرست 277 .
- 143- الفهرست 273 .
- 144- الفهرست 265 .
- 145- وكتابه " المفردات : حقيقه أكثر من واحد وهو مشهور في وسط الدراسات القرآنية واللغوية، وقد بحثنا منهج المؤلف فيه .
- 146- والكتاب يشعر أن ابن عباس لم يكن لمؤلف على الشكل الذي وصلت إلينا صورته ، فهو من جمع وترتيب إسماعيل بن عمرو الحداد المقرئ (تـ 429 هـ ) بروايته عن عبد الله بن الحسين بن حسنون المتوفى سنة 386 هـ بإستناده عن ابن عباس " رض " وهو صاحب هذه المادة فقط ، لكن الجمع والترتيب للمقرئين ذكرهما .
- 147- أنظر طبقات المفسرين الداودي 131/2 .
- 148- أنظر الفهرست 438 ، ومعجم الأدباء 35/2 .
- 149- أنظر : الفهرست 449 ، وطبقات المفسرين الداودي 354/2 .
- 150- أنظر : الفهرست 169 ، 304 ، وطبقات المفسرين للداودي 367/2 .
- 151- الفهرست ص 169 وطبقات المفسرين الداودي 355/1 ، وقد شكك الدكتور حسين نصار في صحة مانسبه ابن النديم إلى الأصمعي من تأليف هذا الكتاب، لما عرف عنه تحرج في التعرض لألفاظ القرآن ، أنظر المعجم العربي 74/1 .



- 152- أنظر : الفهرست 169 ، وطبقات المفسرين للداودي 180/1 .
- 153- أنظر طبقات المفسرين للداودي 267/2 .
- 154- أنظر : معجم الأدياء 315/1 .
- 155- الصاحبى 76 .
- 156- تأويل مشكل القرآن 11 .
- 157- الخصائص 34/1-35 بالمعنى .
- 158- غريب الحديث 61/2 .
- 159- المحرر الوجيز ( المقدمة ) الجزء الأول : الجامع لأحكام القرآن 24/1 .
- 160- مجمع البيان 11/1 .
- 161- وهو ما أشار إليه كثير من مصادر اللغة أذكر بعضها ، طبقات النحويين واللغويين 13 ، والإصابة 241/2 ، وإنباه الرواة 50/1 ، ولمع الأدلة 97 ، والمحكم في نقط المصاحف 6-7 ، ومراتب النحويين 9-10 ، ومعجم الأدياء 41/14 ، وغير ذلك .
- 162- التوبة 6/9 .
- 163- فتكون بهذا معطوفة على المشركين ، والمعنى : إن الله يرى من المشركين ، ويرى من رسوله والعباد بالله وهذا عكس المقصود ، فاللحن غير معنى النص القرآني وهو لحن يرتبط بالإعراب ، أنظر : أخبار النحويين البصريين 12 ، والفهرس 190 ، ومراتب النحويين 8 ، ونزهة الألباء 3 ، ونور القبس 4 .
- 164- الفهرست 237 ، وإنباه الرواة 219/3 ، وبغية الوعاة 242/1 ، طبقات المفسرين للداودي 255/2 .
- ومعجم الأدياء 106/1 .
- 165- الفهرست 203 ، وبغية الوعاة 606/1 ، وطبقات المفسرين للداودي 210/1 .
- 166- وهي أدرج الروايات في وفاته ، أنظر الفهرست 348 ، وبغية الوعاة 43/2 ، وطبقات المفسرين للداودي 245/1 .
- 167- وقيل توفي سنة 285 ، أنظر الفهرست 257 ، وإنباه الرواة 241/3 ، وبغية الوعاة 269/1 .
- 168- إنباه الرواة 173/1 ، وبغية الوعاة 396/1 ، والفهرست 383 .
- 169- إنباه الرواة 136/1 ، وبغية الوعاة 362/1 .
- 170- وكتابه المسمى " إعراب ثلاثين سورة من القرآن " أنظر : إنباه الرواة 359/1 ، وبغية الوعاة

. 529/1

- 171- إنباه الرواة 219/2 ، وبغية الوعاة 141/2 وطبقات المفسرين للداودي 281/1 .
- 172- إنباه الرواة 313/3 ، وبغية الوعاة 298/2 ، وطبقات المفسرين للداودي 231/2 .
- 173- بغية الوعاة 488/1 .
- 174- إنباه الرواة 30/1 ، وبغية الوعاة 388/2 .
- 175- حقق بعنوانين أحدهما : " التبيان في إعراب القرآن " ، وثانيهما : إملأ ما من به الرحمن ، أنظر ترجمته في إنباه الرواة 116/2 .
- 176- وإسم كتابه " البيان في غريب القرآن " وهو محقق ومطبوع ، أنظر : ترجمة الفهرست 266 ، وإنباه الرواة 127/1 ، وبغية الوعاة 352/1 .
- 177- وإسم كتابه " مشكل إعراب القرآن ، وهو محقق مطبوع عدة طبعات .
- 178- وإسم كتابه " نكت الأعراب في غريب الإعراب في القرآن الكريم " ، وهو محقق مطبوع ، أنظر ترجمته في إنباه الرواة 300/1 ، وبغية الوعاة 279/2 ، وطبقات المفسرين للداودي 314/2 .
- 179- إسم كتابه " البيان في غريب إعراب القرآن " وهو محقق مطبوع ، أنظر ترجمة في إنباه الرواة 169/2 وبغية الوعاة 86/2 .
- 180- وإسم كتابه " الحجة في علل القراءات السبع " وهو محقق ومطبوع ، أنظر ترجمته في الفهرست 290 ، وإنباه الرواة 308/1 ، وبغية الوعاة 496/1 .
- 181- وإسم كتابه " المحتسب في تبیین وجه شواذ القراءات والإيضاح عنها " ، أنظر ترجمته في : إنباه الرواة 325/2 ، وبغية الوعاة 132/2 .
- 182- وإسم كتابه " الوجوه الإعراب والقراءات " مرّفي هامش سابق مراجع ترجمته .
- 183- وتفسيره مشهور سمي " التبيان " وهو من المطبوعات التفسيرية ، ومحقق ومطبوع أكثر من مرة أنظر ترجمته في طبقات المفسرين ، للداودي 126/2 .
- 184- وتفسيره معروف ومشهور من المطبوعات التفسيرية ، حققت المجلد الأول منه إسمه " البسيط " في معاني القرآن وإعرابه وهو ، أنظر ترجمته في إنباه الرواة 223 ، وبغية الوعاة 124/2 ، وطبقات المفسرين للداودي 223/2 .
- 185- المفسر اللغوي المعروف صاحب تفسير الكشاف وأساس البلاغة .
- 186- وتفسيره المعروف " المحرر الوجيز " وهو محقق أكثر من مرة ومطبوع ، أنظر ترجمته في بغية الوعاة 73/2 ، وطبقات الداودي 260/1 .
- 187- وتفسيره المعروف " مجتمع البيان " وهو مطبوع أكثر من طبعة وهو مشهور ، أنظر ترجمته في

إنباه الرواة 6/3 .

188- وتفسيره مفقود .

189- أنظر ترجمته في إنباه الرواة 162/2 ، وبغية الوعاة 81/2 .

190- وتفسيره المعروف " البحر المحيط " وهو مشهور ومطبوع ، أنظر ترجمته في بغية الوعاة 288/1 ، وطبقات الداودي 289/2 .

191- الفهرست ص 182 .

192- وأشهرها : البيان والتبيين ، والحيوان حيث عرض فيهما بتفصيل إلى كثير من آيات الذكر الحكيم .

193- الفهرست 182 ، أنظر : طبقات المفسرين للداودي 13/2 ، ومعجم الأدباء 56/6 .

194- أنظر : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، للرافعي 152 .

195- إختلفوا في سنة وفاته ، والصحيح ما ذكرته ، أنظر : الفهرست 287 ، وبغية الوعاة 180/2 ، وطبقات المفسرين للداودي 420/1 .

196- وهي رسالة مطبوعة ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز .

197- أنظر في ذلك : تاريخ البلاغة العربية ، للدكتور عبد العزيز عتيق 77 .

198- راجع في ترجمته تاريخ بغداد مطبعة السعادة سنة 1349 هـ ، ومقدمة محقق إعجاز الباقلائي للمحقق الأستاذ أحمد صقر ، وأصدرها ملحقة بالكتاب ذخائر العرب رقم 12 ط المعارف ص 42-47 .

199- إعجاز القرآن ، للباقلاني 246 .

200- راجع في ترجمته : معجم الأدباء 331/1 ، وإنباه الرواة 188/2 .

201- وهي مطبوعة ضمن " ثلاث رسائل في الإعجاز " .

202- أنظر الكشاف للزمخشري - المقدمة .

203- ذكر الدكتور شوقي ضيف في كتابه : البلاغة تطور وتاريخ 242 أن الزمخشري إستوعب كل ما كتبه عبد القاهر في مؤلفاته البلاغية ومضى بطلبها تطبيقاً على أي الذكر الحكيم .

204- والكتاب في جزئين من القطع الكبير ، ويقوم بتحقيقه بعض الباحثين المعاصرين ، وهو الكتاب الثاني للطبري في التفسير ، إذ الأول هو " مجتمع البيان " ويعد من الموسوعات التفسيرية ، وله تفسير ثالث أيضاً .

205- أنظر : جوامع الجامع ، للطبرسي ص 3 .

## فهرس المصاكر والمراجع

### اولا : المخطوطة :

- 1 - إتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر في القرن العشرين ، محمد إبراهيم شريف - رسالة دكتوراه - مكتبة دار العلوم - جامعة القاهرة .
- 2 - إشارة التعمين إلى تراجم النحاة واللغويين ، عبد الباقي بن علي - نسخة خطية بدار الكتب المصرية برقم 1612 تاريخ .
- 3 - شرح جمل الزجاجي - ابن عصفور - رسالة الدكتوراه - تحقيق ( صاحب أبو جناح - كلية الأدب - جامعة القاهرة .
- 4 - طبقات النحويين واللغويين ، أبو محمد بن الحسن الزبيدي - نسخة مصورة ، بدار الكتب المصرية برقم 2057 / تاريخ ، ونسخة أخرى محققة ومطبوعة بتحقيق ( محمد أبو الفضل إبراهيم ) مطبعة الخانجي - القاهرة سنة 1954 م .
- 5 - فضائل القرآن ، لأبي عبيد مصورة ، معهد جامعة الدول العربية / القاهرة .
- 6 - مراتب النحويين الطيب النحوي - نسخة خطية بدار الكتب المصرية برقم 1425 بتمور .. ونسخة أخرى محققة ومطبوعة بتحقيق ( محمد الفضل إبراهيم ) مطبعة نهضة مصر سنة 1955 م .

### ثانيا : المطبوعة :

- 7 - القرآن الكريم .
- 8 - الإتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري ، الدكتور عبد المجيد محمود عبد المجيد - دار الوفاء للطباعة ، القاهرة سنة 1399 هـ .
- 9 - الإتقان ، السيوطي .
- أ - تحقيق ( محمد أبو الفضل إبراهيم ) مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة سنة 1974م
- ب - مطبعة حجازي - القاهرة سنة 1368 هـ .
- 10 - أثر القرآن في تطور النقد الأدبي إلى آخر القرن الرابع الهجري ، الدكتور محمد زغلول سلام، ط. دار المعارف / القاهرة سنة 1961 م .
- 11 - أخبار النحويين البصريين - أبو سعيد السيرافي .
- أ - المطبعة الكاتوليكية - بيروت 1936 م .
- ب - تحقيق طه الزيني وخفاجي - مطبعة البابي الحلبي / القاهرة سنة 1955م
- 12 - أدب الإملاء والإستلاء .

- 13 - الأضداد - أبو بكر الأنبار - تحقيق ( محمد أبو الفضل إبراهيم ) - المكتبة العصرية - بيروت سنة 1407هـ / 1987 م .
- 14 - إعجاز القرآن ، الباقلاني ، تحقيق السيد صقر - مطبعة دارالمعارف - القاهرة سنة 1963 م .
- 15 - إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، مصطفى صادق الرافعي ، نشر مكتبة رحاب الجزائر - بدون تاريخ .
- 16 - إعراب ثلاثين سورة من القرآن ، ابن خالوية - دائرة المعارف العثمانية حيد آباد الدكن سنة 1360 هـ .
- 17 - الأعلام للزركلي .
- أ - ط2 - مطبعة كوستالوماس .
- ب - المطبعة العربية - القاهرة سنة 1345 هـ / 1955 م .
- 18 - أمالي المرتضي ، علي بن الحسين والشريف المرتضى - القاهرة مطبعة السعادة . ط 1 سنة 1325 هـ .
- 19 - إنباه الرواة على أنباه النجاة - الففطي - تحقيق ( محمد أبو الفضل إبراهيم ) ، مطبعة دار الفكر العربي - بيروت ط 1 سنة 1406 هـ / 1986 م .
- 20 - الأنساب ، السمعاني - طبعة ليدن سنة 1912 م .
- 21 - البحر المحيط ، أبو حيان - مطبعة السعادة ، القاهرة سنة 1328 هـ .
- 22 - البداية والنهاية في التاريخ ، ابن كثير .
- أ - مطبعة الخانجي ، القاهرة سنة 1358 هـ .
- ب - مطبعة السعادة - القاهرة - سنة 1351 هـ .
- 23 - البرهان في علوم القرآن ، الزركشي - تحقيق ( محمد أبو الفضل إبراهيم ) - المكتبة العصرية بيروت سنة 1391هـ / 1972 م .
- 24 - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنجاة ، السيوطي - تحقيق ( محمد أبو الفضل إبراهيم ) ، مطبعة عيسى البابي الحلبي - سنة 1384 هـ .
- 25 - البلاغة تطور وتاريخ - الدكتور شوقي ضيف - دار المعارف ط 6 .
- 26 - تاريخ الأدب العربي ، بروكلمان - تعريب الدكتور عبد الحلیم النجار - مطبعة دار المعارف القاهرة سنة 1961 .
- 27 - تاريخ الإمامية وأسلافهم منذ نشأة الإسلام حتى مطلع القرن الرابع الهجري ، الدكتور عبد الله فياض - مطبعة أسعد / بغداد سنة 1970 م .

- 28 - تاريخ بغداد - الخطيب البغدادي - مطبعة السعادة ( نشر الخانجي )  
سنة 1349هـ / 1931م
- 29 - تأويل مشكل القرآن ، ابن قتيبة - تحقيق السيد أحمد صقر - مطبعة عيسى الحلبي القاهرة  
سنة 1954 م .
- 30 - تهذيب الأسماء واللغات ، النووي - وطبعة منير الدمشقي .
- 31 - جامع البيان ، الطبري .
- أ - مطبعة بولاق ط 1 القاهرة سنة 1323 هـ .
- ب- مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة سنة 1323 هـ .
- 32 - الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي - دار الكتب العربية / القاهرة سنة 1351هـ .
- 33 - ابن جني النحوي ، الدكتور فاضل السمراي - دار النذير للطباعة والنشر ، بغداد 1975 م .
- 34 - جوامع الجامع في تفسير القرآن المجيد ، للطبرسي ، طهران - طبعة أوفست .
- 35 - خزنة الأدب ولب لسان العرب ، عبد القاهر البغدادي .  
أ- المطبعة الأميرية سنة 1960 م .  
ب- طبعة بولاق سنة 1284 هـ .
- 36 - الخصائص ، ابن جني - تحقيق محمد علي النجار - نشر دار الكتاب العربي - بيروت .
- 37 - دراسات في القرآن ، الدكتور السيد أحمد خليل مطبعة دار المعارف القاهرة 1972 م .
- 38 - الدراسات اللغوية عند العرب إلى نهاية القرن الثالث الهجري ، الدكتور محمد حسين آل ياسين ،  
منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ط 1 سنة 1400هـ / 1980م .
- 39 - الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، محمد محسن الطهراني - مطبعة الغري - النجف الأشرف - سنة  
1356 هـ .
- 40 - وروضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، الخوانساري - المطبعة الحيدرية / طهران سنة  
1390 هـ .
- 41 - أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة ، الدكتور أحمد مكّي الأنصاري / القاهرة  
سنة 1384هـ / 1964م .
- 42 - سؤالات نافع بن الأزرق - تحقيق الدكتور إبراهيم السامرائي ، بغداد سنة 1968 م .
- 43 - الشعر والشعراء ، ابن قتيبة - مطبعة عيسى الحلبي - نشر دار الثقافة بيروت  
سنة 1964 م .
- 44 - الصاحب ، أحمد بن فارس - تحقيق السيد أحمد صقر عيسى الحلبي / القاهرة و أيضا تحقيق

- دكتور الشويحي - نشر مؤسسة بدران - بيروت سنة 1383هـ/1964 م .
- 45 - ضحى الإسلام ، أحمد أمين - دار الكتاب العرب بيروت ومطبعة الإعتناء القاهرة 1351 هـ .
- 46 - طبقات الشعراء ، محمد بن سلام الجمعي - تحقيق محمود شاكر - مطبعة دار المعارف بمصر
- 47 - طبقات المفسرين ، الداودي - تحقيق علي محمد عمر ، الناشر مكتبة وهبة/ القاهرة سنة 1392هـ /1972 م .
- 48 - طبقات المفسرين - تحقيق علي محمد عمر - الناشر مكتبة وهبة / القاهرة سنة 1396هـ/1976 م .
- 49 - غاية النهاية في طبقات القراء ، ابن الجزري ، نشر برجستراسر - مكتبة الخانجي 1351هـ/1932 م .
- 50 - غريب الحديث ابن قتيبة - تحقيق الدكتور عبد الله الجبوري طبع وزارة الأوقاف بغداد 1976 م/1977 م .
- 51 - الفاضل ، المراد - تحقيق عبد العزيز الميمني - مطبعة دار الكتب المصرية/ القاهرة 1956م
- 52 - الفتح الكبير النبهاني - مطبعة مصطفى البابي الحلبي / القاهرة سنة 1305هـ .
- 53 - فضائل القرآن ، ابن كثير / القاهرة .
- 54 - فهرس ابن خير الأسلمي - طبعة مدريد سنة 1882 م .
- 55 - الفهرست - ابن النديم .
- أ- تحقيق الدكتور مصطفى الشويحي - الدار التونسية للنشر - تونس سنة 1405هـ/1985 م .
- ب- وأيضاً طبعة مطبعة الإستقامة / القاهرة .
- 56 - في تاريخ البلاغة العربية - الدكتور عبد العزيز عتيق ، دار النهضة العربية بروت .
- 57 - الكشاف الزمخشري .
- أ- مطبعة مصطفى البابي الحلبي القاهرة سنة 382 هـ / 1972 م .
- ب- مطبعة العامرة الشرقية / القاهرة .
- 58 - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، حاجي خليفة ط 1 ، استانبول سنة 1360هـ ، كذلك طبعة وكالة المعارف سنة 1360 هـ / 1941 م .
- 59 - مجاز القرآن ، أبو عبيدة ( معمر بن المثنى ) تعليق الدكتور فؤاد سركين ، مطبعة الخانجي سنة 1374هـ / 1955 م .
- 60 - مجلة مجتمع اللغة العربية / الجزء الثالث .
- 61 - مجمع البيان ، الطبرسي - نشر أحمد عارف الزين صيدا سنة 1333 هـ ، وكذلك طبعة طهران

- سنة 1395 هـ .
- 62 - المحرر الوجيز ، ابن عطية - تحقيق أحمد صادق الملاح مطبعة المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة سنة 1394 هـ .
- 63 - المحكم في نطق المصاحف ، أبو عمرو الداني، تحقيق الدكتور عزة حسن - دمشق 1960م
- 64 - المدارس النحوية ، دكتور شوقي ضيف - دار المعارف بمصر القاهرة سنة 1968 م .
- 65 - معاني القرآن الأخص ، تحقيق الدكتور فائز فارس - الكويت ط2-1401 هـ 1981م .
- 66 - معاني القرآن، الفراء، تحقيق أحمد يوسف نجاني ومحمد علي النجار - الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980 م .
- 67 - معاني القرآن وإعراجه ، الزجاج - تحقيق دكتور عبد الجليل عبده شلبي - بيروت 1408 هـ / 1988 م .
- 68 - المعارف - ابن قتيبة تحقيق دكتور ثروت عكاشة - ط 4 - دار المعارف بمصر القاهرة .
- 69 - مقدمتان في علوم القرآن - تصحيح آرثر جفري - مكتبة إيلخانيجي 1392 هـ / 1972 م .
- 70 - معجم الأدباء ياقوت الحموي .  
أ- طبعة أوروبا .
- ب- نشر عيسى البابي الحلبي 1335 هـ / 1936 م .
- 71 - معجم الشعراء ، لأبي عبد الله المرزباني - تحقيق عبد الستار أحمد فراج - مطبعة الحلبي القاهرة سنة 1960 م - ومطبعة القدسي- سنة 1954 م .
- 72 - المعجم العربي - الدكتور حسين نصار - دار مصر للطباعة / القاهرة سنة 1968 م .
- 73 - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم محي فؤاد عبد الباقي - طبعة القاهرة .
- 74 - معجم المؤلفين ، عمر رضا كحالة - طبعة الترقى - دمشق سنة 1377 هـ .
- 75 - المفردات ، الراغب الأصبهاني - تصحيح الدكتور محمد أحمد خلف الله ، نشر مكتبة الأنجلو مصرية / القاهرة سنة 1970 م .
- 76 - مناهج التفسير - الدكتور مصطفى الصاوي الجويني / الإسكندرية .
- 77 - الموافقات ، الشاطبي - القاهرة .
- 78 - النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي - دار الكتب القاهرة سنة 1842م / 1956م .
- 79 - نزهة الألباء - أبو البركات الأنباري - .
- أ- طبعة حجرية بمصر سنة 1294 هـ .
- ب- تحقيق دكتور إبراهيم السامرائي / بغداد سنة 1959 م .



- 80 - نشأة التفسير في الكتب المقدسة والقرآن - الدكتور - السيد أحمد خليل - مطبعة الوكالة الشرفية الإسكندرية سنة 1373 هـ .
- 81 - نهج البلاغة ، بشرح محمد عبده - نشر الشروق - مطابع الشعب / القاهرة .
- 82 - نور القهس اليفموري - تحقيق رودلف زلهام فسادن سنة 1964 م .
- 83 - وفيات الأعيان ، ابن خلكان .
- أ- المطبعة اليمينية بمصر سنة 1310 م .
- ب- تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد / القاهرة سنة 1948 م .
- ج- تحقيق الدكتور إحاد عباس - مطبعة الثقافة / بيروت .



# حقيقة الإعجاز القرآني عند الرافعي

د. عز الدين بويش

أستاذ مگلف بالدروس معهد

الآداب واللغة العربية

-جامعة قسنطينة-

## ملخص

خصص الرافعي جزءا من عمله لإعجاز القرآن والبلاغة النبوية، وقد رأى أن الإعجاز القرآني يمثل قيمة دينية على مستوى الرسالة، وقيمة لغوية جمالية على مستوى الشكل والتي تتجاوز كل الإمكانيات البشرية، وقد ركز بصفة خاصة على أسلوب وتركيب النص القرآني، وقد تعرض إلى مجمل الأفكار والآراء التي سبقته والتي تناولت الموضوع نفسه، إما ناقدا أو معارضا لآراء العلماء السابقين، ولكي يعطي للحجج التي قدمها نوعا من الصلابة العلمية فقد قارن استعمال نفس الكلمات في النص القرآني والنصوص الأدبية لينتهي في الأخير إلى أن الإعجاز القرآني ناتج عن نظم الكلمات وطرائق توليدها للدلالات والمعاني.

## Résumé

*Rafii a consacré une partie de son oeuvre a l'inimitabilité du Coran et à l'éloquence du prophète, L'inimitabilité du Coran constitue au niveau du message une valeur religieuse et au niveau de la forme une valeur linguistique qui dépasse toute compétence humaine, Il a mis l'accent surtout sur le style et la syntaxe du texte coranique, Il opère également un telescopage des idées qui ont traité de ce problème, Il expose les conceptions des savants qui l'ont précédé en les critiquant et en présentant son point de vue, Pour donner à ses arguments plus de consistance, il compare l'usage des mêmes mots dans le texte coranique et dans les textes littéraires pour conclure que l'inimitabilité du coran provient de l'usage des mots et de leur modes de la production de sens*

لقد خصَّ "مصطفى صادق الرافعي" الجزء الثاني من كتابه (تاريخ آداب العرب) إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ثم جعل هذا الجزء كتابا مفردا بذاته يحمل هذا العنوان ويعالجه.

وفي هذه الدراسة سنتناول من خلاله هذا الكتاب، قضية نقدية مهمة عالجهـا "الرافعي" بدقة ألا وهي حقيقة الإعجاز القرآني ومنزلة القرآن الكريم في اللغة وإعجازه فما هي حقيقة هذا الإعجاز ؟

يرى الرافعي أن القرآن الكريم بالمعنى الذي يفهم من لفظ الإعجاز على إطلاقه، حين ينفي الإمكان بالعجز عن غير الممكن، فهو أمر لا تبلغ منه الفطرة الإنسانية مبلغا وليس إلى ذلك مأتى ولا جهة، وإنما هو أثر كغيره من الآثار الإلهية، يشاركها في إعجاز الصنعة وهيئة الوضع وينفرد عنها بأنها له مادة من الألفاظ كأنها مفرغة إفراغا من ذوب تلك المواد كلها، وما نظنه إلا الصورة الروحية للإنسان إذا كان الإنسان في تركيبه هو الصورة الروحية للعالم كله" (1).

والنتيجة التي انتهى إليها "الرافعي" من خلال هذا النص - أن الإعجاز يفوق فطرة الإنسان - تؤكد حقيقة الإعجاز التي تتمثل في عجز "الرافعي" وعجز سواه ممن سبقه من الباحثين في الوصول إلى اكتشاف أسرار الإعجاز التي تسمو فوق أذهان البشر، بمعنى أن الإنسان في حد ذاته لا يستطيع أن يصل إلى سر الإعجاز وإلا لما كان الإعجاز إعجازا، ألا يمكن القول "إن الإنسان لو اكتشفه لزال الإعجاز" ؟ ولكن مع ذلك فإن اكتشاف بعض جوانب الإعجاز أمر ممكن بحسب تخصص أهل العلم، كل في مجاله وقد رأى "الرافعي" أن البحث في حقيقة الإعجاز ينبغي ألا ينحصر في وجه بعينه، أو يُرد إلى ناحية خاصة مثلما

فعل من سبقه، كان يحصره "النظام" في الصرفة أو "الرماني" في الفصاحة أو "عبد القاهر الجرجاني" في النظم، بل يجب النظر إلى الإعجاز من جوانب كثيرة، كالجانب العلمي والأخباري والجانب الأدبي واللغوي والجانب النفسي، والجانب البلاغي.

ومن خلال هذه الجوانب جميعا يتوصل "الرافعي" إلى أن دليل سبيل الإعجاز هو ذلك التحدي الصارخ الوارد في القرآن واختلاف آياته، وعدم المعارضة له، كما سنرى.

فالرافعي يقرر أن التحدي الذي تكرر في مواضع متفرقة من القرآن الكريم في أن يأتوا بمثله أصدق دليل على إعجازه وأن سكوت العرب عن هذا التحدي بالرغم من حميتهم وأنفتهم وكبريائهم أقوى شاهد على إقرارهم بالعجز ومن المعلوم أن الله تحدى العرب أولا بالقرآن كله في قوله عز وجل "فليأتوا بحديث مثله" (2)، فلما ظهر عجزهم عنه تحداهم بعشر سور في قوله: "قل فأتوا بعشر سور مثله" (3)، ثم لما عجزوا عنها أيضا تحداهم بسورة واحدة في قوله: "فأتوا بسورة مثله" (4)، فلما ظهر عجزهم عنها أيضا لزمتمهم الحجة لزوما واضحا، وانقطعوا انقطاعا واضحا.

ويفسر "الرافعي" هذا التدرج في أمر التحدي بأنه سلوك منطقي وسبيل من سبيل الإقناع العقلي حتى تكون الحجة أو البرهان أظهر (5).

بعد ذلك نرى أن "الرافعي" ينتقل إلى الحديث عن أسلوب القرآن الذي هو مادة الإعجاز في كلام العرب كله، وإلى نظمه الذي لا يرقى إليه عقل بشري، وينتهي إلى القول إن سر الإعجاز هو في النظم، وقد حدّد جهات هذا النظم في

الحروف والكلمات والجمل.

فبالنسبة للحروف وأصواتها : يرى "الرافعي" بأن إعجازها يكمن في روح الانسجام المتولد من ترتيب أصواتها ومخارجها حسب طبيعة مقام الكلام باعتبار أن "مادة الصوت هي مظهر الإنفعال النفسي، وأن هذا الإنفعال بطبيعته إنما هو سبب في توزيع الصوت" (6).

وهذا ما لا يتوافر في غير أحرف القرآن وأصواته، لضعف النفس البشرية ونقصها، فربط الألفاظ والأصوات بالعواطف أمر لا نكاد نجد له أثرا بهذا الوضوح عند القدماء ممن تعرضوا لإعجاز القرآن قبله، صحيح أن "ابن سنان الخفاجي" أرجع الإعجاز في الفصاحة (7)، وهو بعض ما ذهب إليه "الرافعي" حين تحدّث عن الحروف وعن بيان الإعجاز من خلالها، ولكن "ابن سنان" كان يتعامل مع اللغة باعتبارها أصواتا معبّرة عن النفس "كأن ألفاظه عواطف تتغنى" (8) ولا ينبغي أن نفهم من هذا أن "الرافعي" قد أهمل الناحية المعنوية إذ أننا نجده في موضع آخر يقول: "الأصل في نظم القرآن أن تُعتبر الحروف بأصواتها وحركاتها ومواقعها من الدلالة المعنوية" (9) وفي هذا يلتقي مع "عبد القاهر الجرجاني" حين تساءل عن أسرار الإعجاز بقوله : "أفتري لشيء من هذه الخصائص التي تملأك بالإعجاز روعة وتحضرك عند تصورها هيبة تحيط بالنفس من أقطارها تعلقا باللفظ من حيث هو صوت مسموع، وحروف تتوالى في النطق أم ذلك لما بين معاني الألفاظ من الإتساق العجيب" (10)، من هذا نستنتج أن "الرافعي" لم يهمل جانب المعنى وهو الأمر الذي كان يركز عليه "عبد القاهر الجرجاني" وإن كان هذا الأخير كما يفهم

من النص لا يعطي أهمية كبرى للناحية الصوتية بخلاف "الرافعي" الذي رأى الإعجاز قائما في الجانبين معا وعلى مستوى واحد.

وبالنسبة للكلمات وحروفها : يرى "الرافعي" أن إعجازها يكمن في مواقعها ومادامت كذلك فهي من بعض إعجاز القرآن وقد تناول الشبهة التي ألحقت ببعض آيات القرآن ومنها تلك التي وقف عندها "الخطابي" ، كحرف الباء في قوله تعالى : "ومن يرد فيه بالحاد بظلم" (11) فقد روى "الخطابي" أن بعض من كانوا يطعنون في أسلوب القرآن كانوا يقولون : لو قيل (ومن يرد فيه الحادا بظلم) كان كلاما صحيحا لا يشكل معناه ولا يشتبه (12) ، ورد عليهم "الخطابي" بقوله : "وأما دخول الباء فيه فإن هذا الحرف كثيرا ما يوجد في كلام العرب الأول الذي نزل القرآن به وإن كان يعز وجوده في كلام المتأخرين" (13) ، "والمعنى : ومن يرد فيه الحادا بظلم، والباء تُزاد في مواضع من الكلام ولا يتغير به المعنى" (14).

وإذا كان "الخطابي" كما نرى يجعل الباء في هذه الآية زائدا فإن "الشريف المرتضي" لم يذهب إلى ذلك وإنما ذهب إلى أنه لم يأت إلا لزيادة فائدة الإختصاص. قال : فأما قوله تعالى : "فبما رحمة من الله لنت لهم" (15) ، وتقدير قوم إن "ما" ها هنا زائدة فليس الأمر على ما ظنّوه، لأن من شأنهم ألا يدخلوا "ما" ها هنا إلا إذا أرادوا الإختصاص وزيادة فائدة على قولهم : "فبما رحمة من الله لنت لهم" ، لأن مع إسقاط "ما" يجوز أن تكون الرحمة سببا للين وغيرها روعة، ولا يكادون يدخلونها مع "ما" إلا والمراد أنها سببه دون غيرها، فقد أفادت اختصاصا لم يُستفد قبل دخولها" (16).

ولعل من المفيد أن نذكر أيضا أن "عبد القاهر الجرجاني" في "أسرار البلاغة"



عرض للآية ورفض أن يكون في القرآن حرف لا معنى له لأن وجود الحرف لا يمكن أن يكون إلا بوجود معناه معه وحدّد هذا المعنى الذي يفيد حرف "ما" في الآية وقال إنه يفيد التأكيد والمجاز (17)، وهو ما ذهب إليه "الرافعي" حين تعرّض للآية نفسها فأبطل أن يكون في نظم القرآن حرف زائد لأن هذه الحروف تفيد إفادة جديدة في موقعها سواء أكانت هذه الفائدة من جهة المعنى أم من حجة الموسيقى وتكسب الكلام رونقا وجمالا يقول: "إن في هذه الزيادة لونا من التصوير لو هو حذف من الكلام لذهب بكثير من حسنه وروعته، فإن المراد بالآية...، تصوير لين النبي -صلى الله عليه وسلم- لقومه، وإن ذلك رحمة من الله، فجاء هذا المدّ في "ما" وصفا لفظيا يؤكد معنى اللين ويفخمه، وفوق ذلك فإن لهجة النطق به تشعر بانعطاف وبنائية ولا يُبتدأ هذا المعنى بأحسن منها في بلاغة السياق، ثم كان الفصل بين الباء الجارة ومجرورها (وهو لفظه رحمة) مما يلفت النفس إلى تدبر المعنى ونبه الفكر على قيمة الرحمة فيه، وذلك كله طبيعي في بلاغة الآية كما ترى (18) فالذي يضيفه "الرافعي" إلى من سبقه من القدماء الذين تعرضوا لهذه المشكلة يتمثل في الموسيقى وأثرها في نفس الإنسان وهو ما يبين استفادة "الرافعي" من ثقافة عصره، واستغلالها في قراءاته الجديدة للتراث، أما علاقة تلك الزيادة بالناحية النفسية فقد سبقه إليها كما رأينا "الشريف المرتضى" ومع ذلك فإن الرافعي لم يُحل إليه.

ويضيف "الرافعي" إلى هذا المثال أمثلة أخرى حسب اختلاف أوجه الإعجاز، ولا ينوع في المثال الواحد إلا عندما يحسّ باستعصاء فهمه، يقف مثلا: عند بعض الألفاظ التي وردت في القرآن الكريم على صيغة الجمع ولم يجد لها

كلمة واحدة على صيغة المفرد فيقول : "ترى بعض الألفاظ لم يأت فيه إلا مجموعا ولم يستعمل منه صيغة المفرد ، فإذا احتاج إلى هذه الصيغة استعمل مرادفها : كلفظة (اللب) فإنها لم ترد إلا مجموعة كقوله تعالى : "إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب" (19).

وقوله : "وليذكر أولو الألباب" (20) ، ولم تجيء فيه مفردة ، بل جاء في مكانها (القلب) وذلك لأن لفظ الباء شديد مجمع ، ولا يفضي إلى هذه الشدة إلا من اللام الشديدة المسترخية ، فلما لم يكن فصل بين الحرفين يتهيأ معه هذا الانتقال على نسبة بين الرخاوة والشدة ، تحسن اللفظة مهما كانت حركة الإعراب فيها ، نصبا أو رفعا ، أو جرا ، فأسقطها من نظمه البتة على سعة ما بين أوله وآخره ، ولو حسنت على وجه من تلك الوجوه لجاء بها حسنة رائعة ، وهذا على أن فيه لفظة (الجُبّ) وهي في وزنها ونطقها ، لولا حسن الائتلاف بين الجيم والباء من هذه الشدة في الجيم المضمومة" (21).

وكذلك قال في لفظتي (الكوب) و (الأرجاء) اللتين جاءتا في القرآن على صيغة الجمع ولم تأتيا على صيغة المفرد (22) ، وعكس ذلك ساق لفظه (الأرض) وقال : "فإنها لم ترد فيه إلا مفردة فإذا ذكرت السماء مجموعة جيء بها مفردة في كل موضع منه ولما احتاج إلى جمعها أخرجها على هذه الصورة التي ذهبت بسر الفصاحة وذهب بها ، حتى خرجت من الروعة بحيث يسجد لها كل فكر سجدة طويلة وهي في قوله تعالى : "الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن" (23) ، ولم يقل وسبع أرضين ، وغيرها من دلائل الإعجاز التي قد يقف عندها العقل البشري حائرا في مثل نظمها وما ينجم عنه من تقديم وتأخير وتعريف وتنكير ، وفي مثل سرد الأخبار وذكر أسرار علمية لم

يكتشف العلم إلا بعضها في القرن العشرين، إلى غير ذلك من العلامات التي يستوقفنا "الرافعي" أمامها إما شارحا أو معلقا دون أن ينتقل من موضوع إلى موضوع، إلا إذا تأكد من بلوغنا الهدف الذي يسعى إلى تبليغه لنا.

أما بالنسبة للجملة وكلماتها : فإن أوجه الإعجاز فيها هو دقة تركيب الكلام الذي انتظم من الصوت في الحرف إلى الحرف في الكلمة للدلالة على معنى هو من أسرار تركيبها وإن من أعجز ما يحقق هذا الإعجاز هو أن معاني جمل القرآن لو ألبست ألفاظا أخرى من نفس العربية ما جاءت في نمطها وإيقاعها، ولا أدت ما أدته الكلمات التي هي أصل الإعجاز في هذا الترتيب الخالد الذي هو القرآن، حيث يوضح "الرافعي" عوامل اللغة فيقسمها إلى نوعين رئيسيين : النوع الأول مثله لغة التواصل العادية التي تشكل بالنسبة إليه "لاصقات" جامدة تشير إلى الواقع وتبرزه في أعظم مجالاته العقل فيها يعرف السامع أن الشجرة / شجرة / وأن القمر / قمر / وهذه الوسيلة لا يختلف فيها اثنان من منظومة لسانية واحدة فهي كالهواء والطعام والشراب، ولذا فإنها لا تميز شخصا عن شخص.

أما الشكل الثاني فهو اللغة النفسية أي تلك اللغة التي تضع على نفس متلقيها طلاء يحمل لونا معينًا يقصده الأديب وهذا ما يميز الأديب عن الأديب فعبقرية الحس النفسي لدى الكاتب تجعله يوازن بين سلاسل اللغة وجزئيات، الواقع الذي تعبر عنه فيشعر القارئ أنه يتحسس هذا الواقع تحسسا فيه لذة، لأنه يراه من خلال اللغة، وليس من خلال الرؤية السطحية للأشياء.

ثم يتطرق بطريقة غير مباشرة إلى أن هذه الخاصية وإن امتاز بها أديب ما أو مجموعة أدباء في عصر ما فإنها لا تتجاوز التدقيق في جزئية عصر معين

استمد منه الأديب خبرته الدلالية والموسيقية، وإن تجاوزه قليلا بعض النبغاء فإن القرآن يفصل اللغة تفصيلا دقيقا جميلا مع كل العوالم التي يعيشها الانسان أو التي لم يعيشها، فيعبر عن نفسه الإنسان بشكل يجد كل قارئ نفسيته فيه فينجذب إليه، وهذا ما لا يحققه الأديب، لأنه إن مس شعور إنسان معين بأنه قد يمر دون أن يلفت انتباه شعور شخص آخر، وكذلك بالنسبة لجزئيات الواقع بمعناه الواسع، فهي مركزة في لغة القرآن، فلا تمر جزئية منه دون أن تجد لها صورة فيه وهذا ما يتعذر بل ما يستحيل تحقيقه في كتابة إنسان.

إذن فعمومية التعبير النفسي وعمومية الوجود الواقعي في لغة القرآن كما يرى "الرافعي" هي سر إعجازه ولهذا فقد تُنهك بلاغات الشعوب سواء أطال الزمن أم قصر وذلك توضيح العالم النفسي والواقعي الذي يعبر عنه وهو محدود طبعا.

ولكن لغة القرآن سرمدية لتعبيرها عن شمولية الواقع المعيشي بمختلف أنواعه وأشكاله (24).

## الهوامش

- 1- مصطفى صادق الرافعي : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 156.
- 2- سورة الطور، الآية 34.
- 3- سورة هود، الآية 14.
- 4- سورة يونس، الآية 38.
- 5- مصطفى صادق الرافعي. إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 170.
- 6- المصدر السابق، ص 215.
- 7- ابن سنان الخفاجي : سر الفصاحة، ص 14.
- 8- مصطفى صادق الرافعي : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 213.
- 9- المصدر نفسه، ص 224.
- 10- عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز، ص 37.
- 11- سورة الحج، الآية 25.
- 12- الخطابي : بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ص 39.
- 13- المصدر نفسه، ص 45.
- 14- المصدر نفسه، ص 48.
- 15- سورة آل عمران، الآية 159.
- 16- الشريف المرتضي : أمالي المرتضي، ج 2، ص 313.
- 17- عبد القاهر الجرجاني : دلائل الإعجاز، ص 368، 363.
- 18- مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 231.
- 19- سورة الزمر، الآية 21.
- 20- سورة إبراهيم، الآية 52.
- 21- مصطفى صادق الرافعي : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 232.
- 22- المصدر السابق، ص 232-233.
- 23- سورة الطلاق، الآية 12.
- 24- مصطفى صادق الرافعي : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ص 236، 248.

## قائمة المصادر

### القرآن الكريم

- 1- الجرجاني، عبد القاهر : الرسالة الشافعية، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق : محمد خلف الله أحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة 1976.
- 2- الجرجاني، عبد القاهر : دلائل الإعجاز، تصحيح : محمد عبده محمد محمود، دار المعرفة -بيروت 1981.
- 3- الخطابي، أبو سليمان : بيان إعجاز القرآن ، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق : محمد خلف الله أحمد ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، الطبعة الثالثة 1976.
- 4- الخفاجي، ابن سنان : بسر الفصاحة، دار الكتاب العلمية -بيروت، الطبعة الأولى 1982.
- 5- الرافعي، مصطفى صادق : إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، دار الكتاب العربي-بيروت.
- 6- المرتضي، الشريف : أمالي المرتضي، الجزء الثاني، تحقيق : أبو الفضل إبراهيم، دار الكتاب العربي -بيروت الطبعة الثانية 1967.

# موارد كتب إعراب القرآن الكريم وطرق النقل منها

د. منى فاضل مجاهد الجبوري  
قسم اللغة العربية - كلية التربية -  
الجامعة المستنصرية

## ملخص

عنوان البحث هو "موارد كتب إعراب القرآن الكريم وطرق النقل منها" أشار البحث أولاً إلى ذكر بعض ما صنف في إعراب القرآن ، وهي : "معاني القرآن وإعرابه للزجاج ، وإعراب القرآن "لابن النحاس وإعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم " لابن خالويه ، ومشكل إعراب القرآن لمكي القيس ، و"البيان في غريب إعراب القرآن" لأبي البركات بن الأنباري.

ثم عني البحث بإبراز أهم المصادر التي اعتمدها هؤلاء في المصنفات المذكورة، ككتب المعاني والمجاز والقراءات والتفسير ومصادر الأدب.

كما أبان عن مدى تأثير أصحاب إعراب القرآن بتلك المصادر والكيفية التي أفادوا منها كل وفق منهجه الذي سلكه في هذا الباب.

وسلط الضوء على بعض المؤاخذات العلمية والمنهجية لكل كتاب من الكتب المتقدم ذكرها.

## **Resumé**

*Cette recherche intitulée "les sources du coran grammaticales et les méthodes de transfert" a cité en premier lieu les ouvarages les plus importants en ce domaine avec leurs références, en montrant les méthode suivies dans leurs ouvrages et enfin cette recherche, a évoqué les lacunes scientifiques et méthodologiques de chaque ouvrage.*



## مقدمة :

كتب إعراب القرآن الكريم من أهم كتب العربية إذ عني مؤلفوها بأرقى نص عربي وبأساس توضيح المعنى الدقيق لآياته وهو إعرابه، لذا فإن موارد هذه الكتب جديرة بالمتابعة والدراسة، كذا طريقة الأخذ عن هذه الموارد ومدى تأثير مؤلف كل كتاب بسابقه من المؤلفين سواء في الموضوع نفسه كانت مؤلفاتهم أم في الموضوعات الأخرى كالنحو والتفسير والقراءات وغيرها.

تناولت في هذا البحث سبعة كتب مطبوعة أو محققة وهي الكتب التي ظهرت في الزمن الممتد بين بدء التأليف في إعراب القرآن الكريم وأواخر القرن السادس الهجري ( 1 )، واقتصرت على هذه الكتب لأنها يمكن أن تعطي الفكرة المرجو تكوينها حول الموضوع لا سيما أن الكتب التي ظهرت بعد هذا الزمن كانت تجمع الآراء السابقة أو تكررهما ولم يكد مؤلفوها يأتوا بجديد لا من حيث الآراء في إعراب الكلمات أو الجمل في القرآن الكريم، ولا من حيث نهج التأليف أو الموارد أو طرق النقل.

### كتب إعراب القرآن الكريم المتناولة في هذا البحث هي :

- 1- كتاب معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق إبراهيم بن سهل الزجاج (ت 311هـ).
- 2- إعراب القرآن لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس (ت 336هـ).
- 3- "إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم" لأبي عبد الله الحسين بن محمد بن خالويه (ت 37هـ).
- 4- "مشكل إعراب القرآن" لأبي محمد مكي بن أبي طالب

القيسي (ت 437هـ).

- 5- "إعراب القرآن" المنسوب إلى الزجاج خطأ وهو الكتاب الذي يرى الباحثون (2)، اسمه الحقيقي هو الجواهر وأن مؤلفه هو نورالدين أبو الحسن علي بن الحسين بن علي الباقرلي جامع العلوم النحوي الضرير (ت 543 هـ).
- 6- كشف المشكلات وإيضاح المعضلات في إعراب القرآن والقراءات لجامع العلوم النحوي .
- 7- البيان في غريب إعراب القرآن لابن البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن أبي سعيد كمال الدين الأنباري (ت 577 هـ).

### أما محاور البحث فهي أربعة :

- أ - أنواع المصادر التي أخذ عنها المؤلفون.
- ب - هل ذكر المؤلفون هذه المصادر أم أغفلوا ذكرها.
- ج - طرق النقل عنها ومدى صحة هذا النقل.
- د - مدى تأثير مؤلفي الكتب بمن سبقهم.

### أنواع المصادر :

من مصادر الزجاج في كتابه المصادر النحوية ومنها كتاب سيبويه وقد نقل عنه آراء الخليل بن أحمد الفراهيدي (أورد أقوالا لسيبويه لم يتضمنها كتابه) (3)، وقد كان تلميذا لشعلب والمبرد فلا بد أنه أفاد من كتبهما و آرائهما، ويذكر أن لكل منهما كتابا في إعراب القرآن (4)، والزجاج يذكر

الفراء والأخفش الأوسط (5)، في أكثر من موضع فهناك احتمال على معانيهما وكتاب (المسائل الكبير) للأخفش ويذكر قطريا" (6) في كتابه وله أيضا إعراب القرآن وتبدو في الكتاب إستفادة الزجاج من (مجاز أبي عبيدة)، وأخذه كثيرا من شواهد (7)، والزجاج مطلع على كتاب (العين) لأنه جرى على منهجه (8)، وقد ذكر أنه اعتمد في القراءات التي أوردها على ما روي عن أبي عبيد القاسم بن سلام (9).

والزجاج يصرح أنه أخذ عن أهل اللغة والنحويين والمفسرين قائلًا في أحد المواضع، فهذا جميع ما انتهى إلينا من قول اللغويين والنحويين في معنى (آلم) وجميع ما انتهى إلينا من أهل العلم بالتفسير (10).

وذكر الدكتور محمد صالح التكريتي أن من شيوخه الذين لم تذكرهم كتب التراجم شيوخا له : إسماعيل بن إسحاق القاضي (11)، وعبد الله بن أحمد بن حنبل (12)، أخذ عن الأول الحديث والتفسير والقراءة والفقه، وذكر الدكتور التكريتي له كتابا في معاني القرآن وإعرابه (13)، أما الثاني فقد أخذ عنه الحديث والتفسير، وقد نقل آراءهما وغيرها في المعاني.

أما أبو جعفر النحاس فقد بحث في مصادره محقق الكتاب وهي : كتاب سيبويه، و(العين) للخليل بن أحمد الفراهيدي، وكتاب (المسائل الكبير) للأخفش الأوسط و(معاني القرآن وإعرابه) للزجاج وكتابه الآخر (ما يجرى وما لا يجرى)، و(معاني القرآن) للفراء و(المصادر في القرآن) للفراء أيضا وكتابه الآخر (المقصود والممدود)، وكتاب (القراءات) لأبي عبيد القاسم ابن سلام وكتابه (الغريب المصنف)، وكتاب (القراءات) لابن سعدان النحوي، وتفسير

ابن جرير الطبري، أما الذين روى عنهم فهم (محمد بن الوليد وأبو الحسن علي بن سليمان الأخفش، وعن طريقهم روى للمبرد فضلا عن شيخه أبي إسحاق الزجاج تلميذ المبرد، ونفطويه، وابن رستم وابن كيسان، وابن شقير، ويكر بن سهل الدمياطي، وجعفر بن محمد الفارابي، والنسائي أحمد بن شعيري، والطحاوي أحمد بن محمد والحسن بن غليب المصري، وأبو الحسن أحمد بن سعيد الدمشقي، وأبو القاسم البغوي) (14).

وابن خالويه يسند كثيرا من الآراء التي يذكرها إلى أصحابها ويذكر الروايات وينسب كثيرا من الأبيات التي يستشهد بها، ولكنه نادرا ما يشير إلى مصادر المدونة، ومن محدثيه يذكر دائما ابن مجاهد (15) وهو شيخه في القراءات ويذكر له آراء الفراء عن طريق السمرى.

ومن محدثيه المحمداً (16)، النحوي واللغوي وهما محمد بن القاسم الأنباري النحوي (17)، محمد بن الحسن بن دريد اللغوي (18)، من محدثيه أيضا أبو علي النحوي (19)، من محدثيه أبو عمر الزاهد غلام ثعلب (20)، منهم أيضا نفطويه (21)، منهم أحمد بن عبدان (22)، من محدثيه أبو سعيد الحافظ (23) ومنهم أبو الحسن المقرئ (24) وهو يذكر آراء الخليل وسيبويه والمبرد في كتابه (25)، وغيرهم من النحويين ولا بد أنه مطلع على كثير من مؤلفاتهم وذلك لكثرة روايته عنهم، وهؤلاء المحدثون نقلوا إليه عن ثعلب وعن الفراء وعن ابن الأعرابي وعن الكسائي وعن أبي عبيد وأبي زيد الأنصاري وابن قتيبة، ومن محدثيه الآخرين أبو الطاهر النحوي (26) وأبو بكر بن الخياط (27)، ومحمد بن عقدة (28)، وأشار

ابن خالويه إلى ماجاء في كتاب الحيوان للجاحظ مرة واحدة (29).  
 أما مكّي القيسي فإن الدكتور حاتم الضامن يذكر أن من الكتب التي نقل  
 مكّي عن أصحابها إما بصورة مباشرة أو غير مباشرة ... (الكتاب) لسيبويه و  
 (معاني القرآن) للفراء و(معاني القرآن) للأخفش الأوسط و(مجاز القرآن)  
 لأبي عبيدة وتفسير الطبري و(إعراب القرآن) للنحاس، وإيضاح الوقف  
 والابتداء (لابن الأنباري و(المقتضب) و(الكامل) للمبرد (30).

ولقد كان مكّي راوية لعدد من الكتب فقد روى كل كتب النحاس إجازة، عن  
 شيخه أبي بكر الأدقوي تلميذ النحاس، وروى مؤلفات الأدقوي، وابن زيد  
 الفقيه وكتباً أخرى ذكرها ابن خبير (31)، ولا بد أنه أفاد من روايته لهذه  
 الكتب في تأليفه ومنها كتاب (المشكل) ولا شك أن لشيخه وما أخذ عنهم  
 أثراً كبيراً في كتابه كشيخه في القراءات وغيرها من العلوم (32).

أما كتاب (إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج خطأ) فإن من مصادر  
 المؤلف النحوية فيه : كتاب سيبويه (33) وذكر للسيرافي آراء لعله من  
 شرح الكتاب (34)، ونقل عن (الأصول) (35) لابن السراج  
 و(التذكرة) (36) لأبي علي النحوي، و(تهذيب التذكرة) (37) لابن جني ،  
 و(الحلبيات) (38) لأبي علي أيضاً و(المقتضب) (39)  
 و(الشرح) (40). للمبرد وينقل آراء ثعلب (41)، وقطرب (42)  
 والرماني (43) وينقل عن كتاب آخر (44) لابن السراج غير الأصول لعله  
 (شرح كتاب سيبويه)، له وينقل رأياً للزيادي يخالف فيه سيبويه، ولعله من

كتاب له (45).

ومن مصادره في القراءات : (الحجة) (46) لأبي علي النحوي و  
 (المحتسب) (47)، لابن جني وكتاب ابن السراج في القراءات (48)،  
 وكتاب (الاختيار) لأبي حاتم السجستاني (49)، ومن مصادره في إعراب  
 القرآن ومعانيه كتاب (معاني القرآن وإعرابه) (50)، لأبي إسحاق الزجاج ،  
 وكتاب (الاغفال) (51) لأبي علي النحوي، ومعاني الفراء (52) ومعاني  
 الأخفش (53)، ونقل آراء لأبي عبيدة وجدت بعضها في (مجازه) (54).  
 ومن كتب التفسير : تفسير الدمياطي (55) وهو ينقل تفسيرات  
 الطبري (56) أيضا لبعض الآيات، ومن الكتب الأخرى : حماسة أبي  
 تمام (57) وهو ينقل عن أبي بكر بن دريد (58).  
 ولم أعثر على الكلام المنقول عنه في (الجمهرة) وينقل عن كتاب لأبي عمرو  
 بن العلاء (59) أيضا.

وفي كتاب (الكشف) للجامع النحوي مصادر عددها الدكتور عبد القادر  
 السعدي وهي : كتاب سيبويه وكتب أبي علي النحوي وفي مقدمتها كتاب  
 (الحجة في علل القراءات السبع) و(معاني القرآن) للفراء ومعاني القرآن  
 للأخفش، (جامع البيان) للطبري و(إعراب القرآن) للنحاس و(مشكل إعراب  
 القرآن) لمكي بن أبي طالب و (الكشف عن وجوه القراءات وعللها وحججها)  
 لمكي (60) أيضا.

أبو البركات الأنباري نقل الكثير عن كتب إعراب القرآن التي ألفت قبل

كتابه ومنها كتاب (مشكل إعراب القرآن) لمكي وكتاب (الكشف في نكت المعاني والإعراب وعلل القراءات المروية عن الأئمة السبعة) ولم يشر إلى ذلك، وتلك ظاهرة مستشرية في كتبه ولم ينسب من الأبيات الشعرية التي أوردها (61) سوى بيت واحد إلى صاحبه (62)، وكذلك نادرا ما تنسب القراءات إلى قرائها على الرغم من كثرة ورود القراءات في كتابه، ونادرا ما ينسب رأيا في النحو أو غيره إلى صاحبه، وقد كان ديدنه نقل الآراء والنصوص دون الإشارة إلى ذلك، مما صعب مهمة معرفة مصادره في كتابه التي لا بد أن تكون كثيرة، لأن الكتاب مكتظ بالآراء، ومن الآراء المنسوبة لأصحابها الذين يمكن أن تكون كتبهم مصادر كتاب (البيان) آراء لسيبويه (63) وأبي علي النحوي (64) وأبي علي قطرب (65) وأبي العباس المبرد (66) وأبي عبيد القاسم بن سلام (67) والزجاج (68) وابن جني (69) والفراء (70) والأخفش (71) والخليل (72).

### ذكر المصادر وإغفالها :

يذكر الزجاج في كتابه الآراء منسوبة إلى أصحابها في كثير من الأحيان ، لكنه أغفل بعضها ، ومن ذلك نموذجان أشار إليهما الدكتور إبراهيم رفيد هما:

- 1- توجيه الفراء لقراءة حمزة لقوله تعالى (ولاتحسبن الذين كفروا سبقوا أنهم لا يعجزون) بالياء في (تحسن) فقد ذكر الزجاج (73) توجيه الفراء (74) دون التصريح باسمه (75).

2- رأى المبرد (76) بجواز وصف (اللهم) (77)، وقد نسبته إلى نفسه (78).

أما النحاس فقد كان حريصا على نسبة الآراء والأقوال إلى أصحابها لذا فإن المحقق الذي درس مصادره بالتفصيل لم يشر إلى أخذه من أحد دون نسبه، ويبدو أنه حتى لو وجد مثل هذا النقل في الكتاب فإنه لا يذكر لما ذكرنا من حرصه على توثيق الآراء التي ينكرها، وعلى كل حال فهو عندما لا ينسب الرأي إلى صاحبه، لا ينسبه إلى نفسه، فهو في قول الشاعر (79)

وخير الأمر ما استقبلت منه      وليس بأن تتبعه اتباعا

قال : للنحويين في هذا قولان (80) ويذكر القولين دون إشارة إليهم. وابن خالويه كالنحاس ينسب كثيرا من الأقوال إلى أصحابها، فإن لم ينسبها إليهم فإنه لا ينسبها إلى نفسه، مثال ذلك ما ذكره في معنى الوجدانية (81).

ومكي القيسي يغفل ذكر قسم من مصادره وينقل عنها دون الإشارة إلى ذلك، وقد تحدث الدكتور حاتم الضامن عن ذلك فقال اعتمد كثيرا على آراء الفراء وتابع النحاس في إعرابه في كثير من المسائل وتابعه أيضا في إيراده القراءات وتبين وجوهها وشواهد الشعر برمته ولم يشر إلى كل ذلك (82) وكذا بالنسبة لأقوال سيبويه والزجاج وابن الأنباري وغيرهم (83).

وأشار المحقق إلى أنه كان يضطرب في نقوله فينسب قول الخليل إلى سيبويه وقول الفراء إلى الزجاج وهكذا (84).

أما صاحب كتاب (إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج) فهو غالبا ما



ينسب الآراء إلى أصحابها، لكنه أحيانا يكتفي بذكر الآراء ويغفل ذكر مصادرها ويسبقها بما ينبه على أنها ليست له، كأن يقول (قوله) مثل نوره

كمشكاة) (85) أي : نور الله في قلب محمد صلى الله عليه وعلى آله

وقيل: مثل نور القرآن، وقيل : بل مثل نور محمد عليه السلام، وقيل : بل

مثل نور قلب المؤمن) (86).

وقد أخطأ في نسبة قسم من الآراء ومنها نسبته رأيا في تفسير قوله تعالى

(بل الإنسان على نفسه بصيرة) (87) إلى مجاهد وهو للفراء (88)، وقد

نبه عليه الدكتور السعودي في دراسته لكتب الجامع النحوي (89).

الجامع النحوي نسب قسما من الآراء التي ذكرها في (الكشف) إلى

أصحابها، وأغفل نسبة القسم الآخر، وقد نبه الدكتور السعودي من خلال دراسته

للكشف ومن خلال الهوامش التي وضعها عليه، على أن الجامع النحوي قد

أفاد من قسم من المصادر من غير أن يصرح بالنقل عنها، وأبرزها: (معاني

القرآن) للفراء و(معاني القرآن) للأخفش و(جامع البيان للطبري) و(إعراب

القرآن) للنحاس و(مشكل إعراب القرآن) لمكي بن أبي طالب و(الكشف عن

وجوه القراءات السبع وعللها وحججها لمكي أيضا (90)، وأظنه نقل أيضا

دون الإشارة إلى المنقول عنه، عن (الكشاف) للزمخشري (ت 538 هـ) ومن

ذلك : قوله تعالى (أو كصيب من السماء) (91) هذا معطوف على قوله

(كمثل الذي استوقد ناراً) (92) والمعنى: أو (كأصحاب صيب)

(93)(94).

أما الأنباري فلم يذكر قسما من مصادره ونسب أقوال وآراء غيره لنفسه وهو

شيء غريب لعالم ذكرته كتب التراجم بإجلال، ولقد نبه الدكتور عبد العال سالم مكرم على نقله آراء مكّي القيسي في كتاب (المشكل) وإيرادها في (البيان في غريب إعراب القرآن) دون الإشارة إلى مصدرها، قال الدكتور عبد العال (حسبت أن الأنباري وهو علم من أعلام النحو وفيلسوف من فلاسفته كما تبدو شخصيته في كتابه (الإنصاف) أميناً في نقله، ولكنني رأيتُه ينقل من غيره ولا يشير إلى هذا النقل كما يفعل العلماء الثقات) (95)، ثم يورد مثالا لنقل الأنباري عن مكّي، ويلاحظ أن هذا الكلام ورد في أطروحة الدكتور عبد العال التي نوقشت عام 1965 ومع ذلك لم يلتزم الدكتور طه عبد الحميد طه عند تحقيقه كتاب الأنباري عام 1969 بتخريج النصوص التي يمكن أن يكون الأنباري ناقلاً فيها عن مكّي أو غيره، وقد حرم بذلك الكتاب من خدمة كبيرة، فضلاً عن حرمانه من خدمات أخرى كإيراد فهرس بأسماء الأعلام أو القبائل وغير ذلك، وقد قام الدكتور حاتم الضامن ببحث هذه الناحية، وهي نقل الأنباري عن مكّي، وأورد لها أمثلة وملاحظات (96)، ثم قام الدكتور فاضل السامرائي ببحث هذه المسألة مجدداً في كتبه (أبو البركات ابن الأنباري ودراس النحوية) (97).

ومن الذين نقل عنهم الأنباري دون الإشارة إلى ذلك الجامع النحوي في كتابه (الكشف)، يقول المحقق الدكتور السعدي (رايت أبا البركات قد تأثر بالجامع النحوي أكثر من تأثره بمكّي، والدليل على ذلك أنه قد بلغ من تأثره به أنه تمسك حتى بالألفاظ والعبارات التي نطق بها الجامع، فضلاً عن تطابق الآراء والتوجيهات الإعرابية، وكذلك التطابق في ضرب الأمثال

والإستشهاد (98) وقد ضرب المحقق أمثلة على نقل الأتباري، وأوردُ (99)، أمثلة لم يذكرها لزيادة الفائدة : جاء عند أعراب قوله تعالى (وإذ واعدنا موسى) (100) قول الجامع النحوي (وواعدنا بالآلف ونزكه، فمن قال واعدنا قال إن واعدنا فاعلنا، وفاعلنا يكون بين اثنين فلا يليق بهذا الموضع ، لأن الله تعالى وعد موسى ولا يصح أن يكون من قبل موسى وعد الله عز وجل، ومن قال واعدنا كانت بمعنى : واعدنا لأن فاعلنا قد جاء ولا يراد به الفعل بين اثنين، كقولك طارقت النعل، وعافاه الله وقاتله الله، وما أشبه ذلك، قال : ولأن الوعد من الله عز وجل والوفاء من موسى ... إلخ) (101) وقال الأتباري وقرئ (واعدنا) وهو بمعنى واعدنا لأن الأصل في فاعلنا أن تكون من اثنين ولا يحسن هاهنا لأن الله تعالى وعد موسى ولم يكن من موسى وعد لله تعالى، إلا أنه قد جاء فاعلنا ولا يكون من اثنين كقولهم : سافرت وطارقت النعل وعافاه الله وقاتله الله، وقيل لما كان الوعد من الله تعالى والوفاء من موسى قال : واعدنا ... إلخ (102).

### طرق النقل وهدى صحته :

النقل نصا : في كتاب (معاني القرآن وإعراجه) نقول عن كثير من العلماء ولم استطع إيجاد رأي نقله الزجاج نصا عن كتاب سيبويه مثلا أو عن كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة أو المقتضب للمبرد فهو لا ينقل نصا بحذافيره وإنما يتصرف بكلماته.

وفي كتاب النحاس نجد نصوصا قد نقلت كما هي من كتاب سيبويه ومن معاني الزجاج وهو يصرح بنقله نصا عنه (103) ففي الآية (فلبث فيهم ألف

سنة إلا خمسين عاما) (104) قال : ونملي كلام أبي أسحق في الاستثناء الذي ذكره في الآية نصا لحسنه وأنه قد شرح فيه أشياء من هذا الباب قال أبو أسحق (الاستثناء في كلام العرب توكيد العدد وتحصيله لأنك قد تذكر الجملة ويكون الحاصل أكثرها فإذا أردت التوكيد في تمامها قلت : كلها وإذا أردت التوكيد في نقصانها أدخلت فيها الاستثناء)، (105)، (106).

أما ابن خلوويه فيبدو أن كتابه كله معلومات أخذها رواية، ولم ينقل نصا طويلا بتمامه إنما هي جمل أو آراء وحتى هذه الجمل لا ينقلها نصا إنما يتصرف فيها.

وأما مكّي بن أبي طالب فإنه ينقل نصوصا قصيرة مثلما فعل عند ذكر تقدير الفراء لقوله تعالى (أو كالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها) (107) فقد قال (تقديره عند الفراء والكسائي : هل رأيت كالذي حاج إبراهيم أو كالذي مرّ على قرية) (108) ويقول الفراء في معانيه (كأنه قال هل رأيت كمثل الذي حاج إبراهيم في ربه أو كالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها) (109).

وصاحب إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج ينقل سطورا وصفحات كما هي نصا من ذلك قوله وقد قال سيبويه في الباب المترجم (فهذا باب ما ينتصب من الأسماء التي ليس بصفة ولا مصادرها لأنه حال يقع فيه الأمر فينتصب لأنه مفعول به)، (110)، قال وزعم الخليل أن قولهم، رححت الدرهم درهما "محال حتى يقولوا : في الدرهم أو للدرهم، كذلك وجدنا العرب تقول) (111) (112)، وهو يصرح أحيانا "أنه ينقل نصا" فيقول جملا "مثل (ولفظ سيبويه

في ذلك) (113)، وفي الكتاب أمثلة أخرى للنقل نصا" عن كتاب سيبويه (114) أو معاني القرآن وإعراجه للزجاج (115) على الرغم من أن الجامع النحوي الذي ينسب إليه هذا الكتاب الآن رجل بصير يعتمد حفظه وذاكرته في الاستفادة من نصوص الكتب الأخرى.

يتكرر أسلوب الجامع النحوي في كتاب (الكشف) فإن في كتابه نصين قابلهما المحقق بنصين مذكورين في (الحجة في علل القراءات السبع) (116) لابن علي النحوي فوجدهما متطابقين تقريبا على الرغم من طول النص.

أما الأنباري فإن أغلب النصوص التي نقلها عن غيره فيها شيء من التصرف ولكن الجمل القصيرة التي ينقلها والشواهد تتطابق في كثير من الأحيان كما ورد في الأمثلة التي سقناها دليلا على نقله عن الجامع النحوي فقد نقل الأقوال (طارقت النعل وعافا الله وقاتله الله) وهي أمثلة الجامع النحوي كما هي (117)

### النقل بتصريف :

هذا النوع من النقل شائع جدا في كل الكتب ومنها كتب إعراب القرآن الكريم فقد نقل الزجاج عن أبي عبيدة مثلا "نصوصا" من مجازة وتصرف فيها ولكنها تقترب كثيرا من النص الأصلي ومنها قوله : (كل شجرة لا تثبت على ساق وإنما تمتد على وجه الأرض نحو القرع والبطيخ والحنظل فهو يقطين (118)، وهو لا ينسب هذا الكلام إلى أبي عبيدة الذي يقول : (كل شجرة لا تقوم على ساق فهي يقطين، نحو الدبا والحنظل والبطيخ) (119).

أما النحاس فقد أخذ عن كثير من العلماء بالمعنى وإيراد الرأي (وهي الطريقة التي تغلب على الكتاب) (120)، وذكر المحقق أمثلة على ذلك من آراء سيبويه والفرء، وتغلب والكتاب مكتظ بنماذج من هذا القبيل (121).

وابن خالويه هو الآخر ينقل كثيرا من الآراء بتصرف ومنها قول أبي عبيدة في قوله تعالى: (والسماء وما بناها والأرض وما طحاها) (122)، ومن طحاها (ومن بناها) (123)، قال ابن خالويه (قال أبو عبيدة: ما بمعنى من، وهو إسم الله تعالى ومعناه ومن بناها) (124)، أما مكى القيسي فينقل عن الآخرين آراءهم بالمعنى دون اللفظ في كثير من المواضع ومن ذلك قوله (وأصل الناس عند سيبويه: الأناص ثم خذفت الهمزة كحذفها من الأله ودخلت لام التعريف) (125).

أما صاحب إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج خطأ فقد تصرف في بعض النقول كالذي نقله عن سيبويه قائلا (ومن زعم أنه يريد معنى الباء واللام ويسقطهما قيل له: أيجوز أن تقول له: مررت أخاك وهو يريد بأخيك؟ فإن قال لا يقال فإن هذا لا يقال أيضا) (126)، وهو في كتاب سيبويه كالاتي (فإن قال قائل فأحذف حرف الجر وانوه، قيل له لا يجوز ذلك كما لا تقول مررت أخاك وأنت تريد بأخيك فإن قال لا يجوز حذف الباء من هذا قيل له فهذا لا يقال أيضا) (127).

والجامع النحوي في كتاب الكشف ينقل بتصرف آراء العلماء الذين يأخذ عنهم ومن ذلك قوله ناقلا عن الزجاج (وقال أبو إسحاق إنما دخلت الباء في )

كفى الله) لأنه وإن كان خبرا على لفظ الماضي فهو معنى الأمر أي : اكتف بالله (128).

والأنباري نقل بتصريف أيضا "كسابقه في كثير من المواضع" كقوله (والناس عند سيبويه أصله : أناس لأنه من الإنس أو الأانس فحذفت الهمزة وجعلت الألف واللام عوضا" عنها) (129).

### النقل رواية :

نقل الزجاج رواية عن شيوخه كالمبرد وإسماعيل والقاضي وعبد الله بن أحمد ابن حنبل وقد قال إن (أكثر ما أرويه من القراءة في كتابنا هذا فهو عن أبي عبيد مما رواه إسماعيل بن إسحق عن أبي عبد الرحمن عن أبي عبيد) (130) وهو أبو عبيد القاسم بن سلام ومن سماعه الذي يذكره في كتابه قوله (إن الظن يقع في معنى العلم الذي لم تشاهده وإن كان قام في نفسك حقيقته وهذا مذهب إلا أن أهل اللغة لم يذكروا هذا ، قال أبو إسحق وهذا سمعته من إسماعيل بن إسحق القاضي رحمه الله رواه عن زيد بن أسلم) (131).

وأبو جعفر النحاس ينقل رواية عن شيوخه لا سيما الزجاج ومن ذلك قوله (سمعت أبا إسحق يقول : إذا قال سيبويه بعد قول الخليل : وقال غيره فإنما يعني نفسه ولا يسمى نفسه بعد الخليل إجلالا منه له) (132) ، ويروي عن أبي الحسن علي بن سليمان الأخفش الصغير ففي قراءة الآية (الحمد لله) (133) و(الحمد لله) قال وسمعت علي بن سليمان يقول : لا يجوز من هذين شيء (134) (135).

وابن خالويه يروي في كتابه الكثير من آراء العلماء لا سيما شيخه نفظويه وابن مجاهد وهو يذكر أسانيد مرويته على القراء وابن الأعرابي وغيرهما، ومن سماعه عن أبي بكر محمد ابن القاسم الأنباري قوله (وسمعت ابن الأنباري يقول: الأصل في الناس: النوس (136)، ولا تكاد صفحة من كتاب ابن خالويه تخلو من سماعه عن الشيوخ.

ومكي القيسي ينقل عن كتب النحاس رواية لأنه رواها عن شيخه الأذفوي وهو تلميذ النحاس (137)، ويلاحظ أنه يتصرف في نقله عن النحاس وأمثلة ذلك في الكتاب كثيرة (138).

أما صاحب كتاب (إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج) فقد وحدته يقول عن قراءة (هم أحسن أثاثا ورءيا) (139): (وحدثنا أبو علي أن القراءة فيه على ثلاثة أوجه: رتيا وربا وزيا بالزاي) (140)، والمقصود به أبو علي النحوي غالبا، وليس من المعقول أن يكون من شيوخه إذا كان الجامع النحوي الذي توفي عام 534 هـ في حين توفي أبو علي عام 377 هـ ولم أعثر على نص يشير إلى تحدته أو أخباره غير هذا ولعله يقصد رجلا آخر.

وفي الكشف تتكرر الحالة نفسها فهو لا يذكر رواية عن شيوخه فضلا عن أن الدكتور السعدي قال في ترجمته للجامع النحوي (وهذه المصادر التي تحدثت عنها لم تذكر لنا شيئا عن حياته الشخصية من حيث نشأته وشيوخه وتلاميذه...) (141).

أما أبو البركات الأنباري فإن ما ذكره من آراء سيبويه كان مما سمعه عن شيخه أبي محمد عبد الله بن علي بن أحمد بن عبد الله المقرئ النحوي، قال



أبو البركات: (وسمعت عليه كتاب سيبويه وشرحه لأبي سعيد السيرافي) (142) لكنه لم يذكر شيوخه ومحدثيه في كتابه (البيان).

النقل بالوساطة أو النقل غير المباشر: يصرح الزجاج بأنه ينقل رواية القراءات عن أبي عبيد عن طريق شيخه إسماعيل بن إسحق قال أبو إسحق: وأكثر ما أرويه من القراءة في كتابنا هذا فهو عن أبي عبيد مما رواه إسماعيل بن إسحق عن أبي عبد الرحمن عن أبي عبيد (143)، وهو ينقل معظم آراء الخليل عن طريق كتاب سيبويه الذي قرأه على شيخه المبرد.

أما أبو جعفر النحاس فقد عدد له الدكتور زهير غازي زاهد مجموعة كبيرة من الشيوخ الذين أخذ عنهم وذكرهم في كتابه (إعراب القرآن) (144)، ومنهم الزجاج الذي قرأ عليه النحاس كتاب سيبويه وقد قال (هكذا قرأت على أبي إسحق في كتاب سيبويه أن يكون (دفاع) مصدر دفع (145)، وهو يتحدث عن قوله تعالى (ولو لا دفاع الله الناس بعضهم ببعض) (146)، ولا بد إن اطلاعه على كتاب الزجاج قد أغناه بكثير من الآراء والقراءات فضلا عن نقل كتاب سيبويه عن أعلام يمكن الاستفادة من آرائهم بعد أن درسه على شيخه الزجاج.

أما ابن خالويه فإن شيخه ابن مجاهد صاحب الكتاب الذي جمع فيه القراءات لا بد أن يكون قد أقرأه هذا الكتاب فنقل عنه المجموعة الكبيرة من القراءات التي نجدها في كتابه هذا وفي غيره، ويذكر أن لشيخه نبطويه كتابا في إعراب القرآن لعله اطلع عليه فنقل منه الآراء الكثيرة المبثوثة في كتاب (إعراب ثلاثين سورة)، ونقل غلام ثعلب رأي الكسائي عن الفراء لابن خالويه

حيث قال : (وحدثنا أبو عمر عن ثعلب عن سلمة عن الفراء عن الكسائي قال : يقال : نزع الرجل إذا انقطعت حجته عند المناظرة) (147).

في كتاب (المشكل) قال مكي في قوله تعالى (ياأبت) (148) (وقيل إنه أراد يا أبتاه ثم حذف وهذا ليس موضع ندبة وأجاز النحاس ضم التاء على التشبيه بتاء طلحة إذا لم يرخم ومنعه الزجاج) (149) ويرى الدكتور حاتم الضامن أن مكيار ما كان قد نقل منع الزجاج عن طريق كتاب النحاس (150).

صاحب كتاب إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج ينقل آراء بعض العلماء عن طريق نقله عن كتاب معاني القرآن وإعرابه في قوله تعالى (واقعدوا لهم كل مرصد) (151)، قال (قال أبو إسحق قال أبو عبيدة : المعنى كل طريق، وقال أبو الحسن (على) محذوفة، المعنى : على كل مرصد) (152).

أما الجامع النحوي في (الكشف) فإنه أحال إلى كتابي (البغداديات) و (الأغفال) لأبي علي النحوي في إعراب (وينزل من السماء من جبال فيها من برد) (153) قال (فخذها عن أوراق في البغداديات والأغفال لأنه أراد أن يأخذ على أبي إسحق قول أبي إسحق أنه قوله (من برد) تبين مثل خاتم من حديث ثم جعل هذا الذي أخذ عليه أفصح الوجوه في البغداديات (154)(155).

أما الأنباري فقد نقل آراء بعض النحاة عن طريق كتب نقلت عن كتبهم مثلما فعل في نقله قسما من آراء أبي إسحق الزجاج والفراء عن كتاب (مشكل إعراب القرآن) لمكي، فقد نقله قسما من آراء أبي إسحق الزجاج

والفراء عن كتاب (مشكل إعراب القرآن) لمكي، فقد قال (والفراء يجعل (ألم) ابتداءً و(ذلك) الخبر تقدييره عنده: حروف المعجم بما محمد ذلك الكتاب (156) وأنكره الزجاج (157) في كتاب البيان نجد النص الذي يقول (قد أجاز الفراء أن يكون (ألم) مبتدأ و(ذلك) خبره وأنكره أبو إسحق الزجاج) (158).

تحريف المعنى أو الفهم غير الصحيح : لقد ألف أبو علي النحوي كتابا في أغفال الزجاج في معاني القرآن وإعرابه، ولم تتح لي فرصة الأطلاع عليه ودرسه الدكتور رفيدة في كتابه (النحو وكتب التفسير) وأفادنا بمواطن أخطأ فيها الزجاج ذكرت في (الأغفال) ومنها تخطيء أبي علي النحوي له في نقله عن سيبويه نصا للخليل في تفسير اسم (الله) (159)، أما أبو جعفر النحاس فلم يمر بي أن أحدا من النحاة قام بتخطيئه ولا مر بي خطأ وقع فيه في فهم نص نقله.

وابن خالويه يلفت ثلاث أحاديث في حديث واحد (160)، وهو إن لم يكن قاصدا تحريفا في المعنى فربما فهم النص أو نقله خطأ عن من نقل عنهم الحديث ومنهم شيخه محمد بن مخلد العطار.

أما مكي فقد وقع في أخطاء عدة نبيه عليها ابن الشجري في أماليه (161)، وتوهم أن قوله تعالى (أن كل إلا كذب الرسل فحق عقاب) (162)، من سورة (ق) وهي في سورة (ص) ويحاول تحريف المعنى كما أشار لذلك المحقق الدكتور حاتم الضامن في الهامش (163) عند إعراب قوله تعالى (أرأيتكم) (164) فنقل رأيا "مبتورا" للفراء فيه ليسهل الرد

عليه، وإما في إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج وفي الكشف فأن الدكتور عبد القادر السعدي يشير إلى الفهم غير الصحيح الذي وقع فيه الجامع النحوي عند نقله جواز إدخال "ال" على (كل وبعض) عن سبويه (165).

أما الأنباري فقد وقع في أخطاء عند نقله آيات من القرآن الكريم (166) ويعود ذلك إلى اعتماده على حفظه فقط، وإذا كان قد وقع في خطأ كهذا فلا بد أنه يقع في غيره وقد أشار الدكتور فاضل السامرائي إلى خطأ وقع فيه نقله عن مكي (167) قوله (الم) : أحرف مقطعة محكية لا تعرب إلا أن تخبر عنها أو تعطف بعضها على بعض (168) قال الأنباري (الم) أحرف مقطعة مبنية غير معربة وكذلك سائر حروف الهجاء في أوائل السور ولا تعرب إلا أن يخبر بها أو عنها أو تعطف بعضها على بعض (169).

### مدى تأثر صاحب الكتاب بمن سبقه :

لا مناص للمؤلف في إعراب القرآن من التأثر بمن سبقه سواء من النحاة الذين كتبوا في النحو بصورة عامة أو من الذين كتبوا في إعراب القرآن بشكل خاص ولهذا فآثر الخليل وسبويه والمبرد وثعلب يبدو جليا في كتاب (معاني القرآن وإعرابه) وإن أغفل الزجاج أحيانا ذكر أسماء قسم من هؤلاء عند ذكر آرائهم كالفراء في الرد على آراء الكوفيين، وفي الكتاب نلمس استفادة الزجاج من مجاز أبي عبيدة حيث يذكر من المواضع، وفي مجال القراءات يبدو تأثره (بقراءات) أبي عبيد القاسم بن سلام واضحا حيث أفاد منه عن طريق شيخه إسماعيل القاضي، أما في اللغة فيفيض الزجاج في تبين المعاني لغويا (وقد أورد شروحا لغوية ليست مذكورة في كتب النحويين) (170)

ولكنه أخذ بعضها رواية عن أستاذه ثعلب أو المبرد أو مما سمعه من آراء الخليل التي نقلت إليه غير ذلك، وهكذا فالزجاج متأثر بسابقه بشكل واضح في كتابه.

ويبدو التأثير أكبر في كتاب أبي جعفر النحاس فقد حشد فيه من الآراء والقراءات الشيء الكثير (ولم يخله من المعاني) كما قال على الرغم من وضعه كتاباً منفصلاً في المعاني، فنحن نقرأ آراء أعلام النحو واللغة والقراءات البصريين مبثوثة فيه مثل أبي عمرو بن العلاء ويونس بن حبيب وقطرب والأخفش الأوسط (سعيد بن مسعدة) وأبي عبيدة وأبي عمرو الجرمي وابن الأعرابي والمازني وأبي حاتم السجستاني والمبرد ومحمد بن الوليد ولاد وأبي إسحاق الزجاج ... فمن هؤلاء من أخذ عنه الرواية مباشرة وهم شيوخه ومنهم من إطلع على كتبهم فنقل منها) (171) و(الكسائي والقراء ومحمد بن حبيب ومحمد بن سعدان وابن السكيت ولفطوية وابن رستم تردد آراؤهم وقراءاتهم في الكتاب أما ما تردد في كتابه من آراء الأعلام الآخرين فمما أخذه من كتبهم في اللغة والقراءات أو مما رواه عن شيخه ابن كيسان وابن شقير (172). أما ابن خالويه فإن السماعات والروايات التي في كتابه تدلنا على مدى تأثيره بسابقه ويكاد الكتاب يخلو من آرائه في النحو أما في اللغة فنجد أثر شيخه ابن دريد واضحاً فالمعلومات اللغوية واسعة وإن لم يشر إلى نقله عن شيخه هذا في كل مرة، والقراءات التي أخذها عن ابن مجاهد كثيرة أيضاً في كتابه، وكان إسم شيخه الكوفي لفظوية يتردد في الكتاب في كثير من المواضع وما أخذه في اللغة عن غلام ثعلب أيضاً ملموس وهو يذكر آراء شيخه البصري أبي بكر

ابن الأنباري في كثير من المواضع، والذي نلاحظه في هذا الكتاب كثرة الأسانيد التي توصل معلومات ابن خالويه إلى الفراء وابن الأعرابي وإلى أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم وهو يروي الكثير من الأبيات الشعرية ولا يتوانى عن شرحها على الرغم من أن مجال الكتاب هو إعراب القرآن مما يثبت باعه الطويل في اللغة والأدب.

ولقد كان تأثر مكّي بسابقيه كالنحاس وسيبويه والفراء تأثراً "متوقعا" أيضا فليس بإمكان مؤلف في إعراب القرآن بعد ظهور مجموعة من الكتب في الموضوع نفسه أن يتجنب آراء سابقيه وإنما بإمكانه أن يضيف إليها وأورد مكّي من آراء النحاة الكثير وناقشه أحيانا وممن أكثر النقل عنه النحاس والفراء والأخفش سعيد بن مسعدة وسيبويه والزجاج والكسائي والمبرد والخليل، وكان تأثر مكّي بالنحاس شديدا وقد كتب كتابا مهما في إعراب القرآن وتوفي قبل مكّي بنحو مائة عام، وجمع في كتابه الكثير من آراء العلماء في إعراب الآيات القرآنية وقراءاتها وشواهدا فكان كتابا "ضخما" أراد مكّي أن يضع كتابا يختلف عنه فيكون مختصا بالمشكل في إعراب القرآن، فلم يجد بأسا في أن ينقل عنه أحيانا بعض المعلومات باختصار كما أشار إلى ذلك الدكتور حاتم الضامن (173).

أما صاحب كتاب إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج فإنه قد أفاد من آراء سيبويه وأبي علي النحوي بشكل كبير ونادرا ما يرد رأيا لأحدهما وذكر الزجاج أيضا آراء كثيرة في هذا الكتاب وممن أفاض في نقل آرائهم الأخفش الأوسط والفراء والكسائي وابن جنبي وابن السراج وثلعب والمازني فلكل واحد من هؤلاء آراء عديدة تنتشر في الكتاب وقد يرد المؤلف آراءهم تلك ويستبعدها

لكن ذكره لها يدل على اهتمامه بها وتأثره بأصحابها.

ولقد تأثر الجامع النحوي مثل غيره بمن سبقه وأفاد من الكتب والآراء التي تناولت موضوعات كتابه الكشف نفسها وهي إعراب القرآن ومعانيه وقراءاته فتمثل بآراء سيبويه والمبرد وابن السراج والفراء والأخفش وأبي علي النحوي ولم يشر إلى أسماء قسم ممن تأثر بهم تأثرا " كبيرا " مثل مكّي القيسي وسابقه النحاس من الذين كتبوا في إعراب القرآن الكريم وتأثره بهؤلاء واضح لمن يتتبع الهوامش التي وضعها المحقق على الكتاب وهو تأثر متوقع لأن الموضوع الذي يتناوله الكتاب بشكل رئيس موضوع مستقر فالقرآن كتاب الله المحفوظ وقراءته كانت قد جمعت في كتاب منذ زمن غير قريب من زمن المصنف والنحو كان قد استقر وتوضحت مذاهبه وأصبح لإعراب القرآن ومعانيه كتب معروفة سائرة فلا جديد فيه إلا النزر اليسير من الآراء .

وفي عصر الأنباري كان هذا موجودا أيضا ولعل فضله في تأليف كتاب (البيان في غريب إعراب القرآن) يكمن في الوضوح والترتيب الذين نسق بهما كتابه وقد خلاه من الأسانيد فما كاد يذكر اسم شاعر وقلما نسب الآراء إلى أصحابها بعد أن عرفوا بها من طريق كل الكتب التي سبقت كتابه إلى الظهور ، فكان همه الأول هو جمع الوجوه والآراء في كل جزئية من كتابه ولم يهتم بنسبتها لأنها كانت ستضاعف حجم الكتاب وتبلبل أفكار قرائه وأهم الذين تأثر بهم ابن الأنباري ، مكّي بن أبي طالب والجامع النحوي وسيبويه والفراء ، وقد نقل آراء الأخفش ولأبي علي النحوي والمبرد مع نسبتها إليهم .

يقول الدكتور الضامن (والفرق بين مشكل إعراب القرآن والبيان في غريب إعراب القرآن هو إهمال ابن الأنباري للاستطرادات التي تميز بها المشكل

والإضافة في مواضيع قليلة خاصة في الشواهد الشعرية والإحالة على كتابه الأنصاف في عدة مواضع ، أما الآراء وأما الأدلة والحجج والقراءات فهي هي في المشكل والبيان) (174) وهذا الكلام ينطبق بعينه على المشكل والكشف.

هكذا بدا لنا تأثير مؤلفي كتب إعراب القرآن ببعضهم ويسابقيهم من العلماء من تتبع المسألة في هذه الكتب الأخرى التي كانت موارد لها ، وقد بيناه جهد الأماكن في محاور البحث الأربعة.



## المصادر والمراجع :

### القرآن الكريم

أ

- 1- أبو البركات ابن الأنباري ودراساته النحوية ، د. فاضل السامرائي، دار الرسالة بغداد، 1975 .
- 2 - الأصول، أبو بكر محمد بن السراج، ت - د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة بيروت 1985 .
- 3 - إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، أبو عبد الله الحسين بن خالويه، دار الهلال، بيروت، 1985 .
- 4 - إعراب القرآن، أبو جعفر أحمد النحاس، ت - د. زهير غازي زاهد، عالم الكتب، بيروت، 1985 .
- 5 - إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، ت - إبراهيم الأنباري، عالم الكتب، بيروت، 1986 .

ب

- 6 - البحر المحيط ، أثير الدين محمد بن يوسف بن حيان ، مطابع النصر الرياض ، .
- 7 - اليفغاديات (( المسائل المشككة )) أبو علي النحوي، ت- صلاح الدين السنكاوي، مطبعة العاني، بغداد، 1983 .
- 8 - البيان في غريب إعراب القرآن، أبو البركات الأنباري، ت - د. طه عبد الحميد طه، دار الكتاب العربي، مصر، 1969 .

ح

- 9 - الحجة في علل القراءات السبع لأبي علي النحوي، ت - علي النجدي وآخرين، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1983 .

ق

- 10 - القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية. د. عبد العال سالم مكرم، دار المعارف القاهرة ، 1968 .

ك

- 11 - الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه، ت - عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي القاهرة، ط 3، 1988 .

12 - الكشف عن حقائق التنزيل، جار الله الزمخشري، دار الفكر، 1977.

## م

- 13 - مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى، ت - د . محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1962.
- 14 - مشكل إعراب القرآن، مكي القيسي، ت - د . حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1984.
- 15 - معاني القرآن، الأخفش سعيد بن مسعدة، ت - د . عبد الأمير الورد، دار الكتب، بيروت، 1985.
- 16 - معاني القرآن، الفراء، يحيى بن زياد، ت - أحمد يوسف نجاتي وآخرين، عالم الكتب، بيروت، ط3، 1983.
- 17 - معاني القرآن وإعرابه، الزجاج إبراهيم بن السري، ت - د . عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت، 1988.
- 18 - المقضب، أبو العباس المبرد، ت - محمد عبد الخالق عظيمة، عالم الكتب، بيروت.

## ن

- 19 - النحو وكتب التفسير، إبراهيم عبد الله رفيدة، المنشأة العامة للنشر والتوزيع، طرابلس، ط2، 1989.

## الرسائل الجامعية :

- 20- الجامع النحوي حياته وأثاره مع تحقيق كتاب كشف المشكلات وإيضاح المعضلات وعلل القراءات المروية عن الأئمة السبعة، د . عبد القادر عبد الرحمن السعدي، رسالة دكتوراه - كلية الآداب - جامعة بغداد، 1986 - 1987.
- 21- الزجاج - حياته وأثاره ومذهبه في النحو، د - محمد صالح التكريتي، رسالة ماجستير، كلية الآداب - جامعة بغداد، 1967.
- 22- مناهج في إعراب القرآن الكريم حتى نهاية القرن السادس الهجري، د - مي فاضل جاسم، رسالة ماجستير، كلية الآداب - جامعة بغداد، 1989.

## البحوث المنشورة في الدوريات :

- 23- كتابان في إعراب القرآن الكريم، د . حاتم صالح الضامن، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج2، م.5/1975.

## الهوامش

- 1 - تنظر مناهج في إعراب القرآن الكريم 4 - 6.
- 2 - تنظر دراسة د . عبد القادر السعدي للموضوع في رسالته ((الجامع النحوي )) 17/1 ، وما بعدها.
- 3 - معاني القرآن 26/1.
- 4 - النحو وكتب التفسير 326/1.
- 5 - معاني القرآن وإعرابه 55/1 و387.
- 6 - نفسه 216/1.
- 7 - نفسه 26/1.
- 8 - ضحى الإسلام 313/2.
- 9 - معاني القرآن وإعرابه 19/1.
- 10 - نفسه 57/1.
- 11 - الزجاج 32 وينظر النحو وكتب التفسير 376/1 ومعاني القرآن وإعرابه 362/1.
- 12 - الزجاج 37.
- 13 - نقل ذلك عن كتاب (( أبو علي الفارسي )) 271.
- 14 - إعراب القرآن 37/1 - 62.
- 15 - إعراب ثلاثين سورة 5/1.
- 16 - نفسه 6.
- 17 - نفسه 238.
- 18 - نفسه 177.
- 19 - نفسه 12.
- 20 - نفسه 51.
- 21 - نفسه 93.
- 22 - نفسه 160.
- 23 - نفسه 15.
- 24 - نفسه 85.

- 25 - نفسه 69.
- 26 - نفسه 205.
- 27 - نفسه 200.
- 28 - نفسه 148.
- 29 - نفسه 128.
- 30 - المشكل 9/1.
- 31 - نفسه 18/1 وتنظر فهرسة ابن خير 439 - 441.
- 32 - عدد الدكتور حاتم الضامن شيخ مكي في مختلف العلوم وفي كل من مصر ومكة والقيروان وقرطبة في المشكل 13/1.
- 33 - إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج خطأ 330/1 و331 ... إلخ.
- 34 - نفسه 380/1.
- 35 - نفسه 801/3 والأصول 342/3.
- 36 - نفسه 141/1.
- 37 - نفسه 273/1.
- 38 - نفسه 684/1.
- 39 - نفسه 652/1 والمقتضب 234/4.
- 40 - نفسه 357/1 وربما يريد (( شرح ما أغفله سيبيه)).
- 41 - نفسه 898/3.
- 42 - نفسه 756/2.
- 43 - نفسه 917/3.
- 44 - نفسه 909/3 ينظر الهامش.
- 45 - نفسه 380/1.
- 46 - نفسه 50/1.
- 47 - نفسه 417/1.
- 48 - نفسه 356/1.
- 49 - نفسه 381/1.
- 50 - نفسه 117/1 وينظر النقل نصاً عن معاني القرآن وإعرابه 430/2 - 431.
- 51 - نفسه 684/2.

- 52 - نفسه 100/1 وتنظر معاني الفراء 371/1.
- 53 - معاني الأخفش 116/1.
- 54 - إعراب القرآن المنسرب إلى الزجاج خطأ 346/1 وينظر مجاز القرآن 274/1.
- 55 - نفسه 266/1.
- 56 - نفسه 126/1.
- 57 - نفسه 902/1.
- 58 - نفسه 165/1.
- 59 - نفسه 221/1.
- 60 - الجامع - الدراسة 77/1 - 85.
- 61 - البيان 521/2.
- 62 - نفسه 33/2 و 56 و 281.
- 63 - نفسه 81/2 و 241.
- 64 - نفسه 57/2.
- 65 - نفسه 401/1 و 281/2.
- 66 - نفسه 312/2.
- 67 - نفسه 243/1 و 377/2.
- 68 - نفسه 25/2.
- 69 - نفسه 33/2 و 241 و 312.
- 70 - نفسه 177/1 و 207 و 243.
- 71 - نفسه 97/1 و 334.
- 72 - النحو وكتب التفسير 326/1 - 327 وينظر 343/1.
- 73 - الأنفال 59.
- 74 - معاني القرآن وإعراجه 421/2 - 422.
- 75 - معاني الفراء 414/1 - 415.
- 76 - المقتضب 239/4.
- 77 - معاني القرآن 394/1.
- 78 - النحو وكتب التفسير 343/1 - 344.
- 79 - للقطامي، ديوانه 35.

- 80 - إعراب القرآن 493/1.
- 81 - إعراب ثلاثين سورة /19.
- 82 - المشكل 37/1 - 39.
- 83 - نفسه 29/1 - 30.
- 84 - نفسه 29/1.
- 85 - النور / 35.
- 86 - إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج خطأ 573/2.
- 87 - القيامة / 14.
- 88 - إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج خطأ 319/2.
- 89 - الجامع - الدراسة 38/1.
- 90 - نفسه 79/1 - 85.
- 91 - البقرة / 19.
- 92 - نفسها / 17.
- 93 - الكشاف 209/1 ونظر مثال آخر في الجامع 381/1 والكشاف 152/2.
- 94 - الجامع 21/1.
- 95 - القرآن الكريم وأثره / 296.
- 96 - المشكل 32/1 - 35.
- 97 - أبو البركات 101 - 108.
- 98 - الجامع الدراسة 98/1.
- 99 - أ - ما جاء ((خطايا)) الجامع 34/1 - 35 والبيان 84/1 - 85.
- ب - ما جاء في ((أذنى)) الجامع 35/1 - 36 والبيان 86/1 - 87.
- ج - ما جاء في ((التبيين)) الجامع 37/1 والبيان 78/1 - 88.
- د - ما جاء في ((غلف)) الجامع 54/1، 55 والبيان 106/1.
- هـ - ما جاء في ((قليلا ما)) الجامع 55/1، 56 والبيان 106/1 - 107.
- و - ما جاء في ((كن)) الجامع 71/1 والبيان 120/1.
- ز - ما جاء في ((موليها)) الجامع 86/1 - 87 والبيان 128/1.
- 100 - البقرة / 51.
- 101 - الجامع 31/1.

- 102 - البيان 82/1.
- 103 - إعراب القرآن 47/1.
- 104 - العنكبوت 14.
- 105 - معاني القرآن وإعرابه 163/3.
- 106 - إعراب القرآن 250/3 - 251.
- 107 - البقرة 259.
- 108 - المشكل 138/1.
- 109 - معاني الفراء 170/1.
- 110 - الكتاب 391/1.
- 111 - نفسه 295/1.
- 112 - إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج خطأ 130/أ.
- 113 - نفسه 292/1 والمنقول بعده عن الكتاب نصا 345/2.
- 114 - نفسه 170/1 - 171 والكتاب 83/2 - 84.
- 115 - نفسه 117/1 ومعاني القرآن وإعرابه 476/2.
- 116 - الجامع 122/1 - 123 والحجة 330/2 - 331.
- 117 - تنظر الصفحة 125.
- 118 - معاني القرآن وإعرابه 314/4.
- 119 - مجاز القرآن 175/2.
- 120 - إعراب القرآن 38/1.
- 121 - ومنها قول سيبويه وقول الأخفش 696/1.
- 122 - الشمس 5 - 6.
- 123 - مجاز القرآن 300/2.
- 124 - إعراب ثلاثين سورة 98.
- 125 - المشكل 77/1 والكتاب 196/2 وينظر المشكل 37/1 - 39.
- 126 - إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج خطأ 130/1 وقد أشار إليه المحقق.
- 127 - الكتاب 395/1.
- 128 - الجامع 231/1 وينظر نفسه - الدراسة 77/1 والجامع 591/2 والكتاب 399/2.

- 129 - البيان 53/1 والكتاب 196/2 .
- 130 - معاني القرآن وإعرابه 180/1 .
- 131 - نفسه 181/1 .
- 132 - إعراب القرآن 203/1 وينظر 42/1 - 43 .
- 133 - الفاتحة 2 قراءة الحسن وزيد بن علي بكسر الدال واللام وقراءة إبراهيم بن أبي عبلة بضم الدال واللام ، البحر 18/1 .
- 134 - إعراب القرآن 170/1 .
- 135 - نفسه 43/1 .
- 136 - إعراب ثلاثين سورة 238/ .
- 137 - فهرست ابن خبير 439 .
- 138 - المشكل 120/1 و 312 و 334 .
- 139 - مریم / 74 .
- 140 - إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج خطأ 876/3 .
- 141 - الجامع - الدراسة 1/1 .
- 142 - نزهة الألباء 282 وينظر :أبو البركات 41 .
- 143 - معاني القرآن وإعرابه 180/1 - 181 .
- 144 - إعراب القرآن 14/1 - 18 .
- 145 - نفسه 328/1 .
- 146 - البقرة / 251 .
- 147 - إعراب ثلاثين سورة 76/ .
- 148 - يوسف / 4 .
- 149 - المشكل 378/1 .
- 150 - ينظر إعراب النحاس 312/2 .
- 151 - التوبة / 5 .
- 152 - الكلام منقول نصا " معاني القرآن " 430/2 .
- 153 - النور / 43 .
- 154 - المسائل المشكلة المعروفة بالبلغداديات 241 .
- 155 - الجامع 712/2 .



- 156 - معاني الفراء 10/1 .
- 157 - المشكل 15/1 وينظر بحث الدكتور الضامن (( كتابان في إعراب القرآن الكريم )) .
- 158 - البيان 43/1 .
- 159 - النحو وكتب التفسير 350/1 .
- 160 - إعراب ثلاثين سورة 122/1 .
- 161 - أماليه في المجلسين 79 و 80 ( ع 1 و 2 م 1/3 المورد ) .
- 162 - ص 14 .
- 163 - المشكل 251/1 - 252 .
- 164 - الأنعام / 40 .
- 165 - إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج خطأ 655/2 ، والجامع - الدراسة 38/1 ،
- 166 - البيان 83/1 .
- 167 - المشكل 73/1 .
- 168 - أبو البركات 501 - 106 .
- 169 - البيان 43/1 .
- 170 - معاني القرآن وإعرابه 26/1 .
- 171 - إعراب القرآن 41/1 .
- 172 - نفسه 48/1 .
- 173 - المشكل 36/1 - 37 .
- 174 - نفسه 32/1 .



# حكم الإشتغال بعلم الكلام في الدفاع عن عقائد الإسلام

د. إبراهيم التهامي  
أستاذ مكلف بالدروس  
جامعة الأمير عبد القادر  
للعلوم الإسلامية

## ملخص

هذا البحث الذي أقدمه يتناول موضوعا من الموضوعات المتعلقة بالعقيدة الإسلامية والتي كانت مجالا واسعا للاختلاف والتأليف وهي قضية "الاشتغال بعلم الكلام للدفاع عن عقائد الإسلام"، هل يشرع ذلك أم لا يشرع ؟ والبحث يصل إلى النتيجة التي نجيز الاشتغال بعلم الكلام واستعمال أساليب المتكلمين وطرقهم المنطقية، إذا كان ذلك يفيد في الدفاع عن عقائد الإسلام ضد المبتدعة بشروط وضوابط ذكرتها أثناء البحث مع التدليل على ذلك بأقوال السلف أنفسهم.

## Summury

*This reseach is dealina with one of the subjects of Islamique beliefs which has Known a lot of differences in opinions and views from the Muslim schoolars.*

*The subject concern the science of rethoric in order to defend the beliefs of Islam. My reseqrch has tried to answer this question : Is it permissible in Islam to use the science of rethoric to defend its dogmend beliefs ?*

*My research concludes that it is possible to use the science of rethoric and the logic methods to defend the beliefs of Islam against nom-followers of Islam by using methods and conditions which I mentioned in this research. I have also mentioned the sayings of Muslim schoolars to prove my conclusion.*

## Resumé

*Cette recherche que je presente à pour fin de répondre à la question suivante :*

*peut-on se baser sur (la science de la logique ) pour défendre la croyance Islamique ?*

*Cela est permis dans la mesure où l'utilisation des méthodes logiques des savants est d'un apport bénéfique en respctant -bien sûr- les clauses et les conditions citées dans cette recherche.*

## تعريف علم الكلام :

عرف العلماء علم الكلام بتعاريف كثيرة تدل كلها على معنى واحد فقد عرفه "الإيجي" في شرح المواقف (1)، والتفتازاني في شرح المقاصد (2) بأنه : "العلم الذي يقتدر معه على إثبات العقائد بإبراز الحجج ودفع الشبه". وعرفه الإمام الغزالي (ت 205 هـ) في "المنقذ من الضلال" (3) بأنه : "علم مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش المبتدعة".

وعرفه ابن خلدون في "مقدمته" (4) بقوله: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة".

هذه بعض التعاريف لهذا العلم من بعض العلماء المتأخرين، وهي كلها -كما نرى- تشيد بهذا العلم وتمدحه وتراه علما ضروريا في حفظ عقائد المسلمين والدفاع عنها ضد المبتدعة.

ولكن وردت كلمات وألفاظ وعبارات عن سلف هذه الأمة وأئمة الدين على النقيض من هذه التعاريف تماما، تذم علم الكلام وتذم أهله والمشتغلين به، أمثال الإمام مالك -رحمه الله- والإمام أبي حنيفة، والإمام الشافعي والإمام أحمد -وغيرهم- رحمهم الله جميعا.

فمن أقوال الإمام مالك في ذم الكلام وأهله ما نقله ابن عبد البر (ت 426 هـ) في كتابه الممتع جامع بيان العلم وفضله (5) عن مصعب بن عبد الله الزبيري (ت 157 هـ) (6)، أنه قال : " كان مالك بن أنس يقول : "الكلام في دين الله أكرهه ولم يزل أهل بلدنا (7)، يكرهونه نحو الكلام في رأي جهنم (8) والقدر

وما أشبه ذلك ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل وأما الكلام في دين الله وفي الله فالسكوت أحب إلي لأنني رأيت أهل بلدنا ينهون عن الكلام في الدين إلا فيما تحته عمل".

وقول الإمام مالك "إلا فيما تحته عمل" المقصود منه كما يشرح ذلك ابن عبد البر: "الأحكام من الصلاة والزكاة والطهارة والصيام والبيوع ونحو ذلك ولا يجوز عنده الجدل فيما تعتقده الأئمة مما لا عمل تحته أكثر من الاعتقاد، وفي هذا خاصة نهى السلف عن الجدل وتناظروا في الفقه وتقايسوا فيه" (9).

وذكر جلال الدين السيوطي (ت 911 هـ) عن الإمام مالك أنه قال: "إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وقال: لو كان الكلام علما لتكلم فيه الصحابة والتابعون، كما تكلموا في الأحكام ولكنه باطل يدل على باطل" (10).

ونقل من طريق ابن مهدي (ت 189 هـ) (11) أنه قال: "دخلت على مالك وعنده رجل يسأله فقال: لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد (12) لعن الله عمرا فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام ولو كان الكلام علما لتكلم فيه الصحابة والتابعون كما تكلموا في الأحكام والشرائع" (13).

من هذه الأقوال نتبين أن ذم الإمام مالك لعلم الكلام وأهله، إنما كان لاعتقاده بأنه من البدع التي حدثت بعد عهد الصحابة والتابعين وهم خيار المسلمين، ولو كان علم الكلام خيرا ما تركوه ولا أعرضوا عنه.

وقد روي عن الإمام أبي حنيفة (ت 150 هـ) المواقف نفسها من علم الكل

وأهله، فقد نقل عنه تلميذه وصاحبه محمد بن الحسن الشيباني (ت 189 هـ) أنه قال : لعن الله عمرو بن عبيد فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيه من الكلام". قال محمد بن ابن الحسن وكان أبو حنيفة يحثنا على الفقه وينهانا عن الكلام".

وكان الإمام الشافعي (ت 204 هـ)، هو الآخر من أشد الناس على علم الكلام وأصحابه، كما نقل عنه، فقد ورد عنه في ذم الكلام وأهله الشيء الكثير، من ذلك قوله : "حكمت في أهل الكلام حكم عمر في صبيغ" (14). وقال أيضا : "حكمت في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك السنة وأقبل على الكلام" (15).

وقال أيضا : "مذهبي في أهل الكلام تفنيع رؤوسهم بالسياط وتشريدهم في البلاد" وقال أيضا : "لأن يبتلي الله المرء بكل ما نهى عنه خلا الشرك بالله، خير من أن يبتليه بالكلام" (16).

وقال لأبي ثور الذي سأله أن يضع في الكلام شيئا "من تردى في الكلام لم يفلح"، وقال أيضا : "لو علم الناس ما في علم الكلام لفروا منه كما يفر الإنسان من الأسد".

وقال أيضا : "إياكم والنظر في الكلام فإن الرجل لو سئل عن مسألة في الفقه فأخطأ فيها كان أكثر شيء أن يضحك عليه ولو سئل عن مسألة في الكلام فأخطأ فيها نسب إلى البدعة". وفي رواية أخرى عنه أنه يقال له: كفرت (17). وأما الإمام أحمد (ت 241 هـ) فلعله كان أشدهم في هذا الأمر، ولعله لم

ينقل عن إمام من الأئمة في ذم الكلام وهجر أصحابه، مثل ما نقل عنه، من ذلك قوله فيهم: "أئمة الكلام زنادقة" (18)، وفي مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي (ت 597 هـ) عن عبد الله بن أحمد ابن حنبل (ت 290 هـ) (19) عن أبيه أنه كتب: "لست بصاحب كلام ولا أرى الكلام في شيء من هذا إلا ما كان في كتاب الله أو حديث عن رسول الله أو عن صاحب فأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود" (20).

ومما يدل على ذمه للكلام أكثر وذمه لأهله وهجره لهم ما نقل عنه من أن السبب في هجره للحارث المحاسبي (ت 243 هـ) (21) كان تصنيف هذا الأخير كتابا في الرد على المبتدعة حيث قال له: "ويحك أأنت تحكي بدعتهم أولا ثم ترد عليهم أأنت تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر في تلك الشبهات فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث" (22).

وهكذا كان موقف غيرهم من أئمة السنة يبنهون عن الكلام ويذمون أهله ويحذرون من الاشتغال به كالإمام عبد الرحمن بن مهدي الذي كان يقول: "ومن طلب الكلام فأخر أمره زنادقة" (23).

وكالإمام سفيان الثوري<sup>(رحمته الله)</sup> (ت 161 هـ) (24) الذي كان يبغض أهل الأهواء وينهى عن مجالستهم أشد النهي ويقول: "عليكم بالأثر وإياكم والكلام في ذات الله" (25).

هذه الأقوال وهذه النصوص عن أئمة الإسلام وأئمة الدين من سلف هذه الأمة وخيارها والتي ظاهرها ذم الكلام وأهله، جعلت الناس تفرق فيه إلى فريقين وتختلف مواقفهم إزاءها وتتباين تفسيراتهم لها بين أخذ لها على ظاهرها



وبالتالي، فقد حرم هذا الفريق من الناس الإشتغال بالكلام وهاجم من يتعاطاه وألف في ذم الكلام وأهله المؤلفات والمصنفات كما فعل "الخطابي" الذي ألف كتاب "الغنية عن الكلام" وكذا "أبو ذر الأنصاري" الذي ألف "ذم الكلام".

وبين مؤول لها تاويلا يؤدي في النهاية إلى مدح علم الكلام وإلى إباحة الإشتغال به بل وندبه ولكن بشروط وظوابط نذكرها في موضعها من البحث وحملوا النهي والذم على كلام المبتدعة الذين ينصرون البدعة.

فأما الفريق الأول والذي حمل هذه النصوص على التحريم والذم، والذي منع منعاً باتاً من الخوض في جدال المبتدعة وتعلم طريقهم الكلامية، ولم يستجز هؤلاء أن يقابلوا الفاسد بالفاسد ويردوا البدعة بالبدعة حتى لو كان صاحبه يقصد به نصره الكتاب والسنة، كما نقل عن ابن مهدي رحمه الله أنه سئل عن رجل ألف تأليفاً في الرد على الجهمية، فأجاب: "رد عليهم بكتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وآله وسلم - ؟ قالوا: بل بالرأي والمعقول، قال: أخطأ رد بدعة ببدعة" (26).

ومن أقطاب هذا الفريق الإمام ابن رجب الحنبلي (ت 795 هـ) الذي قال: "فأما الدخول في كلام المتكلمين والفلاسفة فشر محض وقل من دخل في شيء من ذلك إلا تلطخ في بعض أوضاعهم: يقول الإمام أحمد: لا يخلو من نظر في الكلام أن يتجهم وكان هو وغيره من أئمة السلف يحذرون من أهل الكلام وإن ذبوا عن السنة" (27).

والإمام الآجري (ت 360 هـ) انتصر هو الآخر لهذا المذهب وأيده وقال به كما جاء في كتابه "الشریعة" الذي يقول فيه: "وكل من نسبته أئمة المسلمين إلى

أنه مبتدع بدعة ضلالة فلا ينبغي أن يكلم ولا يسلم عليه ولا يناظر ولا يجادل" ويقول ابن خوزيمنداد في كتابه الشهادات، كما نقل ذلك عنه بن عبد البر في كتابه الجامع (28). "أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا (أي المالكية) هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الكلام والبدع أشعريا كان أو غير أشعري ولا تقبل له شهادة في الإسلام أبدا ويهجر ويؤدب على بدعته فإن تمادى عليها استتيب منها".

هذه بعض أقوال هذا الفريق الذي ذم السلف لعلم الكلام وأهله على ظاهره وحرّم بالتالي الاشتغال به وتعلمه وتعاطيه، والسبب في هذه العداوة والخصومة وهذه المواقف المتشددة إزاء علم الكلام يتمثل فيما يلي :

1- إن علم الكلام بدعة في الدين لم يقل به سلف هذه الأمة وخيارها من الصحابة والتابعين، ولو كان خيرا ما تركوه بل أثر عنهم أنهم خصموا من قال به ومارسه وأنكروا عليه، لأن المتكلمين عند هؤلاء تحدثوا "فيما أمسك عنه السلف الصالح من كفيات تعلقات صفات الله تعالى وتقديرها واتحادها في نفسها، وهل هي الذات أو غيرها، وفي الكلام هل هو متحد أو منقسم وعلى الثاني هل ينقسم بالتنوع أو بالوصف إلى غير ذلك مما ابتدعه مما لم يأمر به الشارع وسكت عنه الصحابة ومن سلك سبيلهم بل نهوا عن الخوض فيه" (29).

2- ما ترتب على هذه البدعة من أمور منكرة ومخالفة لما جاء به نبينا صلى الله عليه وسلم حيث اخترعوا "قوانين جدلية مدار أكثرها على آراء سوفسطائية أو مناقضات لفظية ينشأ بسببها على أخذ فيها شبه ربما يعجز

عنها وشكوك يذهب الإيمان معها" (30).

3- ابتدعوا طرقا لمعرفة الله تعالى لا يقدر عليه إلا الحذاق منهم ومن ثم نشأ لهم القول بتكفير عوام المسلمين حيث " زعموا أن من لم يعرف العقائد الشرعية بالأدلة التي حرروها فهو كافر فضيقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا الجنة مختصة بشرذمة يسيرة من المتكلمين" (31)، وكذلك قولهم: "إن أول الواجب الشك إذ هو اللازم عن وجوب النظر أو القصد إلى النظر" (32).

4- كون علم الكلام ليس علما إسلاميا وإنما انتقل إلينا من الثقافات الأجنبية اليهودية والنصرانية، وذلك أن نصارى العراق هم أول من ترجم كتب أرسطو الفيلسوف اليوناني المعروف، وأقاموا عليها دراسات وتفسيرات وتغييرات، وقد ناقش هؤلاء النصارى قضايا فلسفية من قبيل القضاء والقدر وخلق الإنجيل وصفات الخالق ثم إن هؤلاء النصارى احتكوا بالمسلمين بعد الفتح وأسلم بعضهم وترك ديانتهم النصرانية وعن طريق هؤلاء النصارى انتقلت الأفكار الفلسفية إلى المسلمين فظهر علم الكلام عندهم" (33).

وقد ذهب إلى هذا الرأي غير واحد من علماء السنة من القدماء والمحدثين وغيرهم من المستشرقين حيث أشاروا إلى أن سوسن الذي كان نصرانيا هو أول من شكك في القدر وأخذ ذلك عنه معبد الجهني (34).

وعن طريق هذا الرجل انتقل الكلام في القدر والصفات إلى المسلمين.

وممن ذهب إلى هذا القول من القدماء الأستاذ أبو المظفر الإسفراييني

(ت 471 هـ) في كتابه "التبصير في الدين" (35) حيث قال فيه: "وظهر في أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية، كانوا يخوضون في القدر

والاستطاعة كمعبد الجهني وغيلان الدمشقي (36)، وكان ينكر عليهم من قد بقي من الصحابة كعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس "

وينقل اللالكائي (ت 416 هـ) في شرح السنة (37) عن الأوزاعي أنه قال : "أول من نطق في القدر من أهل العراق رجل يقال له "سوسن"، كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر فأخذ "معبد الجهني" عنه وأخذ غيلان عن معبد".

وعن مسلم بن يسار (ت 100 هـ) أنه قال : "إن معبدا يقول بقول النصراري" (38)، ويقول الإمام الذهبي (ت 746 هـ) في ميزان الإعتدال (39) : "معبد الجهني تابعي صدوق ولكنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم في القدر" وهذا الإمام ابن كثير هو الآخر يذهب إلى القول ذاته، حيث يقول : "أول من تكلم في القدر معبد الجهني ويقال إنه أخذ ذلك عن رجل من النصراري من أهل العراق يقال له سوسن وأخذ غيلان عن معبد (40).

ويقول ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ) : "أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن، كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر، فأخذ عنه معبد الجهني وأخذ غيلان عن معبد، إن معبداً كان يقول بقول النصراري، وكان رأس القدرية" (41).

هذه أقوال المتقدمين من العلماء، وهي أيضا أقوال المحدثين منهم، كالأستاذ سيد قطب رحمه الله الذي يرى بأن الكلام عند المسلمين نشأ بتأثيرات يهودية ونصرانية حيث يقول : "وما كان الجدل الكلامي الذي ثار بين علماء المسلمين حول هذه التعبيرات القرآنية إلا آفة من آفات الفلسفة الإغريقية والمباحث اللاهوتية عند اليهود والنصارى عند مخالطتها للعقلية

الصفائية، وللعقلية الإسلامية الناصعة، وما كان لنا اليوم أن نقع في هذه الآفة فنفسد جمال العقيدة وجمال القرآن بقضايا علم الكلام" (42)، كما أن كثيرا من المستشرقين يذهبون إلى هذا الرأي أمثال "دي بور" الذي يقول "وقد نشأت البواكير العقلية عند المسلمين من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية" (43).

بالإضافة إلى هذه العوامل التي بررت رفض هذا الفريق للكلام ولأهله فإن هناك مبررا آخر وعاملا آخر له أهميته في تأكيد هذا الموقف وهو رجوع كثير من المتكلمين البارعين عن الكلام ورفضهم له بعد الممارسة الطويلة، والذين صدرت عنهم أقوال في ذمه والتحذير منه لأنه بعد التجربة تأكد لهم بأنه لا فائدة تجنى من ممارسته وتعاطيه "لأن المتكلمين اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم وهذا قليل النفع" (44) وهو الأمر الذي يؤكد الإمام الغزالي رحمه الله أيضا حين يقول: "وأما منفعتة - أي علم الكلام - فقد يظن أن فائدته كشف الحقائق ومعرفتها على ماهي عليه وهيئات فليس في الكلام وفاء بهذا الطلب الشريف، ولعل التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف وهذا إذا سمعته من محدث أو حشوي خطر ببالك أن الناس أعداء ما جهلوا فاسمع هذا ممن خبر الكلام ثم تلاه بعد حقيقة الخبرة وبعد التغلغل فيه إلى منتهى درجة المتكلمين وجاوز ذلك إلى التعمق في علوم أخرى تناسب نوع الكلام وتحقق أن الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الطريق مسدود ولعمري لا ينفك الكلام عن الكشف وتعريف وإيضاح لبعض الأمور ولكن على الدور في أمور جليلة تكاد تفهم قبل التعمق في صنعة الكلام

{الإحياء / 168}.

فمن هؤلاء الأعلام الذين نقل عنهم أنهم رجعوا عن الكلام الإمام أبو المعالي الجويني رحمه الله (ت 478هـ) الذي كان يقول : "لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما اشتغلت بالكلام" (45).

وكان يقول أيضا : "يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو عرفت أن الكلام يبلغ بي ما بلغ ما اشتغلت به" (46).

وحكى أبو الفتح الطبري الفقيه قال : "دخلت على أبي المعالي في مرضه فقال : "أشهدوا علي أني قد رجعت عن كل مقالة تخالف السنة وأنى أموت على ما يموت عليه عجائز نيسابور" (47).

ومنهم الوليد بن أبان الكرابيسي (ت 214هـ) الذي كان إماما في علم الكلام ثم رجع عنه، ولما حضرته الوفاة قال لبنيه : "أتعلمون أن أحدا أعلم مني ؟ قالوا : "لا" قال : "أفتتهموني ؟ قالوا : "لا" قال فإني أوصيكم أفتقبلون ؟ قالوا : "نعم" قال : "عليكم بما عليه أهل الحديث فإني رأيت الحق معهم" (48).

وهذا أبو الوفاء بن عقيل (ت 513 هـ) الذي كان معتزليا رغم أنه حنبلي في الفروع وهذا من العجائب والغرائب ثم تاب وأشهد على نفسه بذلك وصحت توبته، كما يقول ابن حجر العسقلاني في لسان الميزان (49) يقول بعد توبته : "لقد بالغت في الأصول طول عمري ثم عدت القهقري إلى مذهب الكتب" (50).

وهذا الإمام الشهرستاني (ت 548 هـ) صاحب نهاية الإقدام وغيره من

المصنفات الممتعة، ينقل عنه هو الآخر رجوعه عن الاشتغال بعلم الكلام بعد الممارسة الطويلة له، ويظهر ذلك من هذه الأبيات التي قالها في وصف حاله مع هذا العلم حيث يقول :

لعصري لقد طفت المعاهد كلها      وسيرت طرفي بين تلك المعاهد  
فلم أر إلا واضعا كف حائر      على ذقنه أو قارعا سن نادم

ثم قال : "عليكم بدين العجائز فإنه أسنى الجوائز" ( 51 ).

ومتكلم آخر لا يجارى في الكلام والعلوم المختلفة، وهو الإمام فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) صاحب التفسير المشهور، الذي يدل على عقلية جبارة وذكاء حاد يصل هو الآخر إلى النتيجة نفسها التي يقول فيها : "لقد أختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم، لأنه يسعى إلى تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى. ويمنع من التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات وما ذلك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية"،

ومن شعره في هذا المعنى :

نهاية إقدام العقول عقال      وأكثر سعى العالمين ضلال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا      سوى أن جمعنا قيل وقالوا ( 52 ).

وبعد أن حرم هؤلاء الإشتغال بعلم الكلام بناء على ما فهموه من أقوال السلف منعوا أيضا جدال المبتدعة من أهل الفرق خشية الوقوع في بدعتهم وخوفا من أن يصيبهم شيء من أضرارهم، هذا أولا، وثانيا لأن في جدالهم

طريقا إلى نشر بدعتهم وباطلهم ويكون ذلك سببا في فتنة الناس عن دينهم، وفي ذلك يقول الآجري : " فإن قال قائل لم لا أناظره وأجادله وأرد عليه قوله ؟ قيل له لا يؤمن عليك أن تناظره وتسمع منه كلاما يفسد عليك ويخدعك بباطله الذي زين له الشيطان فتهلك أنت" (53).

ويقول الإمام الخطابي (ت 388 هـ) في بيان السبب في ترك السلف النظر في علم الكلام ومناظرة أهله مبينا أن ذلك ليس عن عجز منهم: " بل إنما تركوا هذه الطريقة وأعرضوا عنها لما تخوفوه من فتنتها وحذروه من سوء مغبتها" (54).

ويقول اللالكائي : " فما جنى على المسلمين جناية أعظم من مناظرة المبتدعة ولم يكن لهم قهر وإذلال أعظم مما تركهم السلف على تلك الحالة يموتون من الغيظ كمداء ودردا ولا يجدون إلى إظهار بدعتهم سبيلا حتى جاء المغرورون ففتحو لهم إليها طريقا وصاروا لهم إلى هلاك الإسلام دليلا حتى كثرت بينهم المشاجرة وظهرت دعوتهم بالمناظرة وطرقت أسماع من لم يكن عرفها من الخاصة والعامة" (55).

ويحدثنا الخطابي عن الطريقة التي سوغ بها العلماء اللجوء إلى جدال أهل البدع بعد ذكره للأئمة الماضين وإمساكهم عن ذلك.

فلما تأخر الزمان بأهله وفترت عزائمهم في طلب حقائق علوم الكتاب والسنة وقلت عنايتهم واعترضهم الملحدون بشبههم والمتحذلقون بجدلهم حسبوا أنهم إن لم يردوهم عن أنفسهم بهذا النمط من الكلام ولم يدافعوهم بهذا النوع من الجدل لم يقووا بهم ولم يظهروا في الحجاج عليهم، فكان ذلك ضلة



من الرأي وغبنا فيه وخدعة من الشيطان والله المستعان" (56).  
هذه أقوال الفريق الأول وأدلتها ومبرراته في ذم الكلام وأهله وذم الجدل  
والتحذير منه.

الفريق الثاني، هو بخلاف الأول، يرى أن علم الكلام علم ضروري للدفاع عن  
عقائد الإسلام ضد كل أشكال الابتداع، وبخاصة إذا علمنا أن هناك من  
المبتدعة من لا يؤمن بأدلة الكتاب والسنة، فكيف يسوغ لنا أن نرد عليهم  
بهذه الأدلة وهم لا يؤمنون بها، ولقد كان هذا العامل من الأسباب التي دفعت  
أهل السنة إلى النظر في الكلام والاشتغال به بعدما كانوا قبل ذلك محجمين  
عنه، كما يقول الإمام البيهقي في تبرير اللجوء إلى الطرق الكلامية لمجادلة  
المبتدعة: "وأهل البدع في زمننا لا يكتفون بالخبر ولا يقبلونه، فلا بد من رد  
شبههم إذا أظهروها بما هو حجة عندهم" {مناقب الشافعي : 454/1} وهو  
نفس التبرير الذي ذكره ابن العربي عند حديثه عن الغزالي الذي كان يرد على  
الفلاسفة بلغتهم لأن هؤلاء: "كانوا يهزؤون بتلك الردود ويضحكون منها (أي  
النصوص القرآنية والحديثية) فانتدب أبو حامد للرد عليهم بلغتهم ومكافحتهم  
بلسانهم والنقض عليهم بأدلتهم فأفاد وأبدع في ذلك كما أراد الله"  
{ العواصم من القواصم 101/3 }.

وأما ما ورد عن السلف من ذم الكلام وأهله والتحذير منه ونبذ، فليس على  
إطلاقه وليس على ظاهره كما قال الأئمة، بل هو محمول على كلام المبتدعة،  
فهذا الإمام البيهقي يفسر أقوال الشافعي في النهي عن الكلام والتحذير منه،  
ويحملها على كلام أهل البدع فيقول: "إنما أراد الشافعي - رحمه الله - بهذا  
الكلام حفصا ( الفرد ) وأمثاله من أهل البدع وهذا مراده بكل ما حكى عنه في

ذم الكلام وذم أهله" (57).

ويعلق على قول الشافعي : "لأن يلقي العبد الله بكل ذنب ما خلا الشرك خير من أن يلقاه بشيء من هذه الأهواء بقوله : "إنما أراد ذم مذهب القدرية، ألا تراه قال "بشيء من هذه الأهواء" (58)، وأما قول الشافعي : "من ارتدى الكلام لم يفلح" إنما يعني به كما قال البيهقي أيضا : "كلام أهل الأهواء الذين تركوا الكتاب والسنة وجعلوا معولهم عقولهم" ويقول في موضع آخر : "الكلام المذموم إنما هو كلام أهل البدع الذي يخالف الكتاب والسنة، فأما الكلام الذي يوافق الكتاب والسنة وبين بالعقل فإنه محمود مرغوب فيه عند الحاجة" ويعلق على كلام الشافعي -دائما- الذي يقول فيه : "كل متكلم على الكتاب والسنة فهو الحد الذي يجب، وكل متكلم على غير أصل كتاب ولا سنة فهو هذيان" يعلق بقوله : "وفي هذه الحكاية ما يدل على أنه إنما كره الكلام ما ليس له أصل في الكتاب أو السنة وبالله التوفيق" (59).

وكيف يكون علم الكلام مذموما عند هؤلاء وهم قد تكلموا وألفوا فيه وناظروا فيه فالإمام الشافعي نفسه كان يتقن الكلام ومناظرته مع حفص الفرد في كلام الله وفي زيادة الإيمان ونقصانه، وكيف أنه قطعه وانتصر عليه دليل قاطع على ذلك وهو القائل : "أحكمت الكلام قبل الفقه".

والإمام مالك هو الآخر تلقى هذا العلم عن رجاله المتقنين له أمثال ابن هرمز (ت 148 هـ) الذي لازمه الإمام مالك سبع سنين وقيل ثمان لم يخلطه بغيره، يدرس عليه هذا العلم، وابن هرمز هذا -كما يقول مالك- : "كان من أعلم الناس بالرد على أهل الأهواء وما اختلف فيه الناس" (60).

والإمام مالك نفسه ألف رسالة في الرد على أهل الأهواء هي من خيار الكتب الدالة على سعة علمه في هذا الباب كما يقول القاضي عياض في ترتيب المدارك.

وكما ذهب هذا الفريق إلى إباحة الإشتغال بعلم الكلام، ذهب أيضا إلى جواز مناظرة المخالفين من أهل البدع وجدالهم وإبطال أدلتهم وتعلم طرقهم وليس صحيحا أن في مناظرتهم وجدالهم نشرا لمقالتهم وضلالهم، بل إن السكوت عليهم هو الذي جرأهم على دين الله، وساعدهم على نشر باطلهم، والسلف لم يخوضوا في هذا العلم إلا عندما أظهر المبتدعة بدعهم ونشروا باطلهم عند ذلك انتدب أهل السنة للرد عليهم وكشف شبههم وفي ذلك يقول الإمام ابن عساكر في تبيين كذب المفتري (ص 99): "فلما ظهرت فيما بعد أقوال أهل البدع واشتهرت وعظمت البلوى اشتهرت بفتنتهم على أهل السنة وانتشرت انتدب للرد عليهم ومناظرتهم أئمة أهل السنة لما خافوا على العوام من الابتداع والفتنة" وكيف تكون مناظرة أهل الباطل باطلة والقرآن قد ندب إليها وحث عليها في مواضع كثيرة، وذكر مجادلة الأنبياء لأقوامهم وإفحامهم لهم وانتصارهم عليهم، بمثل قوله تعالى: "قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا" {هود: 32}، وقوله: "وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه" {الأنعام: 83} وقوله: "ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه" {البقرة: 248}، وأمثال هذا، فهذا النوع - كما يقول ابن تيمية - رحمه الله: "قد يكون واجبا أو مستحبا وما كان كذلك لم يكن مذموما في الشرع" (61).

ويقول القرطبي في معنى هذه الآيات مشيرا إلى دلالتها على إثبات

المناظرة في الدين : "وتدل على إثبات المناظرة والمجادلة وإقامة الحجة، وفي القرآن الكريم والسنة من هذا كثير لمن تأمله، قال الله تعالى : " قل هاتوا برهانكم" ( البقرة : 11 ) وقد وصف خصومة إبراهيم عليه السلام مع قومه ورده عليهم في عبادة الأوثان كما في سورة الأنبياء وغيرها، وقال في قصة نوح عليه السلام : "قالوا يانوح قد جادلنا فأكثرنا جدالنا" وكذلك مجادلة موسى عليه السلام مع فرعون إلى غير ذلك من الآي، فهو كله تعليم من الله عز وجل للسؤال والجواب والمجادلة في الدين لأنه لا يظهر الفرق بين الحق والباطل إلا بظهور حجة الحق ودحض حجة الباطل" ( 62 ).

فهذا النوع -إذا- من المجادلة ليس مذموما، بل هو ممدوح مندوب إليه بل قد يكون واجبا لمن قدر عليه لأنه وسيلة لإظهار الحق وإبطال الباطل وهو من البدع المحمودة وليست مذمومة كما ذكر الإمام البيهقي تعليقا على تقسيم الشافعي البدعة إلى مذمومة وممدوحة، حيث قال : "فكذا -أي من البدع المحمودة- مناظرة أهل البدع إذا أظهروها وذكرها شبههم فيها وجوابهم عنها وبيان بطلانهم فيها"، بل هي عند العز بن عبد السلام من أقسام البدع الواجبة كما ذكر ذلك الإمام ابن حجر في فتح الباري، وأما الجدال المذموم، فهو الجدال بالباطل لدحض الحق وإبطاله، وهذا النوع هو الذي ذمه القرآن وأبطله كما في قوله تعالى : "هاأنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم" (أل عمران : 65)، وقوله : "ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا" (غافر : 4) وقوله "وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق" (غافر : 5). فالمراد بالجدال في آيات الله هنا كما يقول القرطبي : "الجدال بالباطل من

الطعن فيها والقصد إدحاض الحق وإطفاء نور الله تعالى، وأما الجدل فيها لإيضاح ملتبسها وحل مشكلها ورد أهل الزيغ عنها فأعظم جهاد في سبيل الله" (63).

ويقول أيضا في شرحه لحديث: "أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم" الذي أخرجه البخاري ومسلم مبينا المقصود من هذا الشخص: "هذا الشخص الذي يبغضه الله هو الذي يقصد بخصومته مدافعة الحق وردة بالأوجه الفاسدة والشبه الموهمة وأشد ذلك الخصومة في أصول الدين كما يقع لأكثر المتكلمين المعرضين عن الطرق التي أرشد إليها كتاب الله وسنة -رسوله صلى الله عليه وسلم- وسلف الأمة فتح الباري: 349/12.

فهذا النوع -كما نرى- هو الذي ذمه السلف لأنه مخالف للكتاب والسنة وهذا لا يكون في نفس الأمر إلا باطلا.

"فالمذموم شرعا ما ذمه الله ورسوله كالجدل بالباطل والجدل بغير الحق بعدما تبين" (64).

ومن هنا يظهر لنا بأن هناك نوعين من الجدل، نوع محمود ومرضي ونوع مذموم ومحرم، والمذموم أنواع كثيرة منه ما يكون لدفع الحق أو تحقيق العناء، أو ليلبس الحق بالباطل، أو لما لا يطلب به تعرف ولا تقرب، أو للممارسة وطلب الجاه والتقدم إلى غير ذلك من الوجوه المنهي عنها.

وأما الجدل المحمود المدعو إليه فهو يحق الحق ويكشف عن الباطل ويهدف إلى الرشد مع من يرجى رجوعه عن الباطل إلى الحق (65).

ولكن هذه الإباحة وهذا الندب إلى مجادلة المبتدعة ليس على إطلاقه بل

قيده بتقييدات وضوابط وشروط ينبغي لمن ينتدب لهذا الأمر أن يراعيها حتى لا يقع في المحذور.

وأول هذه الضوابط أن يحتاج إلى هذا الأمر ويضطر إليه وأيضاً أن يرجي رد صاحب الباطل عن باطله وصاحب البدعة عن بدعته، فإذا توفر هذا الشرط فلا مانع من الجدل، بل الجدل في هذا الموضع مندوب إليه، يقول ابن عبد البر: "إلا أن يضطر أحد إلى الكلام فلا يسعه السكوت إذا طمع برد وخشي الباطل" وصرف صاحبه عن مذهبه مخشي ضلال عامة أو نحو هذا" (66).

ويقول السيوطي في هذا الضابط أيضاً: "إلا أن يرى موضع حاجة يظن أنه إذا تكلم بالحق قبل منه ويحذر أن يخطئ فيرد الباطل بالباطل" (67).

وهو ما أكده ابن تيمية وقرره حيث كان يرى بأنه يجوز مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم إذا احتيج إلى ذلك وكانت المعاني صحيحة، وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه (68).

وأما الشرط الثاني أو الضابط الثاني الذي وضعه العلماء، فهو أن يكون المتولي لهذا الأمر - أي مجادلة المبتدعة والخصوم - متمكناً من هذا النوع من العلم حتى لا يقدروا عليه، فيكون ذلك سبباً في التمكين للباطل ودحض الحق، وقد حمل العلماء المنع من الجدل في القرآن على هذا يقول القرطبي عند تفسيره لقوله تعالى: "وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق" {غافر: 5}: "في الآية دليل على المنع من الجدل لمن لا يعلم له والحظر على من لا تحقيق عنده" (69).

ويقول ابن تيمية أيضاً في بيان هذا الأمر: "والمقصود أنهم نهوا عن

المناظرة لمن لا يقوم بواجبها أو مع من لا يكون في مناظرته مصلحة راجحة أو فيها مفسدة راجحة فهذه أمور عارضة تختلف باختلاف الأحوال" (70).

وهذا ما أكده مالك في رسالته لابن فروخ الذي كان قد كتب إلى مالك يخبره أن بلاد المغرب كثيرة البدع وأنه ألف لهم كتابا في الرد عليهم، فكتب إليه مالك يقول له: "إن ظننت ذلك بنفسك خفت أن تنزل وتهلك لا يرد عليهم إلا من كان ضابطا عارفا بما يقول لا يقدر أن يعرجوا عليه فهذا لا بأس به وأما غير ذلك فإنني أخاف أن تكلمهم فتخطئ فيمضوا على خطئك" (71).

وبعد، فهذه لمحة موجزة ومحاولة متواضعة في بيان قضية علمية لطالما شغلت المشتغلين بالفكر الإسلامي في الجانب العقدي منه، وكانت مجالا واسعا لاختلاف الآراء وإثراء هذا الجانب بكثير من المؤلفات والمصنفات التي تنتصر لوجهات النظر المختلفة في هذه القضية، وقد حاولت قدر الإمكان، أن أكون أمينا في نقل الأقوال وموضوعيا في معالجة المسألة، وقد تبين لي بعد هذا أن المذهب الراجح والرأي الصواب هو ما ذهب إليه الفريق المبيح للإشتغال بعلم الكلام والرد على المخالفين من أهل البدع نظرا لأدلتهم القوية التي استدلو بها، وأيضا للواقع المعيش، إذ لا يمكن أن يظل المسلمون ساكتين وصامتين، وهم يرون بأعينهم المبتدعة يبذلون كل جهدهم، ويتخذون كل السبل والوسائل من أجل نشر بدعهم وباطلهم.

هذا وإن كنت قد وفقت فذلك من الله، وإن كانت الأخرى فذلك مني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان.

## الهوامش

- 1- (23/1 - 24) .
- 2- (5/2) .
- 3- ص : 18 .
- 4- ص : 423 .
- 5- (95/2) .
- 6- هو أبو عبد الله مصعب بن ثابت بن الخليفة عبد الله بن الزبير بن العوام، الأسدي الزبيري المدني، حدث عن أبيه وعطاء بن أبي رباح ومحمد بن المنكدر وغيرهم، وعنه عبد العزيز الدراودي وحاتم بن إسماعيل بن عمر الواقدي وغيرهم، كان من أعبد الناس حتى قيل عنه إنه يبس من العبادة، توفي سنة 157 هـ وهو ابن ثلاث وسبعين سنة، ترجمته في الجرح والتعديل لابن أبي حاتم : 304/8، وسير أعلام النبلاء : 29/7-30.
- 7- إذا قال الإمام مالك : "وأهل العلم عندنا فالمقصود بهم : ربيعة الرأي وابن هرمز : أنظر التمهيد لابن عبد البر : 4/3 .
- 8- هو أبو محرز الراسبي ، جهم بن صفوان، السمرقندي، أس الضلالة ورأس الجهمية، كان صاحب ذكاء، وجدال وكان ينكر الصفات بدعوى التنزيه ويقول بخلق القرآن ، قتل سنة 128 قتلته مسلم بن أحوز، ترجمته في : سير أعلام النبلاء : / 26-27 ، تاريخ الطبري : 220/7 .
- 9- التمهيد 233/19 .
- 10- صون المنطق : 32 .
- 11- هو الإمام أبو سعيد عبد الرحمن بن مهدي الإمام الناقد المجود أحد الحفاظ ، سمع من خلق كثير منهم شعبة وسفيان الثوري، وحماد بن سلمة وغيرهم، وعنه ابن المبارك وابن أبي شيبة وغيرهما، كان إماما حجة قدوة في العلم والعمل ، توفي بالبصرة سنة : 198 وكانت ولادته سنة 135، وترجمته في طبقات ابن سعد : 297/7، المعارف لابن قتيبة ص : 513، حلية الأولياء لأبي نعيم الأصبهاني : 63-3/9 .
- 12- هو أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب، ولد في بلخ سنة 80 وكان جده من سبي فارس تتلمذ أول الأمر للحسن البصري ثم انفصل عنه هو وواصل بن عطاء، توفي سنة 144، ترجمته في البيان والتبيين للجاحظ : 23/1، سير أعلام النبلاء للذهبي 104/6 - 106 .
- 13- صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام للسيوطي : 32 - 33 .



- 14- هو صبيغ بن حسل، كان من أهل الأهواء، كان يسأل عن متشابه القرآن وقصته مع عمر بن الخطاب مشهورة، ذكرها غير واحد وهي أن صبيغا هذا جاء إلى عمر يسأله عن المتشابه ويتكلم فيما لا يعنيه مما قد يحدث فتنا بين العامة فطلبه عمر وقال له: "من أنت؟ قال عبد الله صبيغ، فقال: أنا عبد الله عمر، فجعل يضربه بعراجين النخل حتى دمي رأسه، فقال صبيغ عند ذلك: حسبك يا أمير المؤمنين، فقد ذهب الذي كنت أجده في رأسي ثم نفاه عمر إلى البصرة حتى صلح حاله.
- وروي اللالكائي بسنده عن رجل يقال له "فلان بن زرعة" عن أبيه أنه قال: لقد رأيت صبيغ بن حسل بالبصرة: كأنه بعير أجرب يجيئ إلى الحلق فكلما جلس إلى حلقة قاموا وتركوه فإذا جلس إلى قوم لا يعرفونه ناداهم أهل الحلقة الأخرى عزمة أمير المؤمنين: انظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي: 636/3 وسنن الدارمي: 54/1.
- 15- أبو نعيم في الحلية: 116/9، والبغوي في شرح السنة 218/1، وابن عبد البر في الإنتقاء في فضائل الثلاثة الفقهاء ص: 80 والبيهقي في مناقب الإمام الشافعي: 46/1.
- 16- تبين كذب المفتري لابن عساكر ص 335، ومناقب الشافعي للرازي ص 182.
- 17- مناقب الإمام الشافعي للرازي ص: 60.
- 18- صون المنطق ص: 150.
- 19- هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني أخذ عن أبيه ويحيى بن معين وغيرهما، وتولى القضاء في أماكن مختلفة بخراسان، توفي سنة: 290، وكانت ولادته سنة 213، ترجمته في تاريخ بغداد: 375/9 - 376، مناقب الإمام أحمد لابن الجوزي ص: 306، تذكرة الحفاظ للذهبي: 665/2.
- 20- مناقب الإمام أحمد ص: 254.
- 21- هو أبو عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي من شيوخ الصوفية توفي سنة: 243، ترجمته في طبقات الشافعية: 275/2، طبقات الصوفية للسلمي ص: 56.
- 22- إحياء علوم الدين للإمام الغزالي: 164/1، طبقات الشافعية لابن السبكي: 278/2.
- 23- صون المنطق والكلام ص: 150.
- 24- هو أبو عبد الله سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري الكوفي، كان ثقة مأمونا وكان عابدا، توفي سنة 151 وكانت ولادته سنة: 97، ترجمته في طبقات بن سعد: 371/6، المعارف لابن قتيبة ص: 497، سير أعلام النبلاء: 229/7.
- 25- صون المنطق ص: 150.

- 26- درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية 288/7، وترتيب المدارك للقاضي عياض : 403/1، وسير أعلام النبلاء : 199/9.
- 27- فضل علم السلف على الخلف ص : 105.
- 28- 96/2.
- 29- فتح الباري : 349/13 نقلا عن القرطبي في المفهم.
- 30- المصدر نفسه.
- 31- المصدر نفسه.
- 32- المصدر نفسه.
- 33- النصرانية وعلم الكلام عند المسلمين مقال لجاسم صكبان نشر بمجلة التربية بالعراق العدد 1 سنة 1979 ص : 199.
- 34- هو معبد بن خالد الجهني البصري : اختلفوا في إسم أبيه وهو أول من تكلم في القدر، رأى من يتعلل في المعصية بالقدر فأراد أن يرد عليه فأخطأ الطريق وقال : "لا قدر والأمر أنف" فنيذه الصحابة والتابعون، قال أبو حاتم : قدم المدينة فأفسد بها ناسا، خرج مع ابن الأشعث فقتله الحجاج بعد سنة 80، ترجمته في التاريخ الكبير للبخاري (369/7) سير أعلام النبلاء 185/4.
- 35- ص 13. 40.
- 36- هو أبو مروان غيلان بن مسلم الدمشقي، كان أتباعه من أوئل القدرية، قتله هشام بن عبد الملك سنة : 105، ترجمته في : البيان والتبيين للجاحظ (395/1)، الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي (ص 190) لسان الميزان (424/4).
- 37- أنظر تعليق الكوثري على التبصير في الدين (ص 40).
- 38- النصرانية وعلم الكلام عند المسلمين، مرجع سابق (ص 199).
- 39- (141/1).
- 40- البداية والنهاية (34/9).
- 41- تهذيب التهذيب (266/10).
- 42- في ضلال القرآن (53/1).
- 43- النصرانية وعلم الكلام، مرجع سابق ص (203).
- 44- المنقذ من الضلال للإمام الغزالي (ص 67).
- 45- سير أعلام النبلاء (473/18).
- 46- نفس المصدر (474/18).

- 47- نفس المصدر.
- 48- الروض الباسم في الذب عن سنة أبي القاسم لابن الوزير (14/2).
- 49- (243/4).
- 50- الروض الباسم - مرجع سابق (14/2).
- 51- نهاية الإقدام في علم الكلام (3-4) طبعة الفرد جوم بدون تاريخ -الروض الباسم (14/2-15).
- 52- طبقات الشافعية لابن السبكي (8/91 - 96).
- 53- كتاب الشريعة (340/1).
- 54- درء تعارض العقل والنقل (286/7).
- 55- صون المنطق (ص 107).
- 56- درء تعارض العقل والنقل (286/7-287).
- 57- مناقب الشافعي للبيهقي (453/1).
- 58- نفس المصدر.
- 59- نفس المصدر.
- 60- الجامع لابن أبي زيد القيرواني (ص 149).
- 61- درء تعارض العقل والنقل (156/7).
- 62- تفسير القرطبي (286/3).
- 63- المصدر السابق.
- 64- درء تعارض العقل والنقل (174/7).
- 65- الكافية في الجدل للجويني تحقيق فوقية حسين ص 22-23 مطبعة عيسى حلي - القاهرة (1399 / 1979).
- 66- جامع بيان العلم وفضله (94/2 - 95).
- 67- صون المنطق - مرجع سابق - (ص 84).
- 68- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول (23/1).
- 69- تفسير القرطبي (108/4).
- 70- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول (24/1).
- 71- طبقات أبي العرب (ص 108).



# موقف الإمام الشافعي من الاحتجاج بالقراءة الشاذة

د. نصر سلمان  
أستاذ معاصر  
جامعة الأمير عبد القادر  
-تسنطينة-

## ملخص

إن الغرض الأساسي من تناولنا لهذا الموضوع هو إبراز حقيقة مذهب الإمام الشافعي فيما يتعلق بالقراءة الشاذة، هل يحتج بها مطلقا أم يردها مطلقا ؟ أم له طريقة خاصة في التعامل معها ؟ لاسيما وأنا نجد في بعض كتب أصول الفقه أن ظاهر مذهبه عدم الإحتجاج بها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد نماذج كثيرة في بعض كتبه، يستفاد منها احتجاجه بها في الأحكام، فأردنا مناقشة هذه المسألة، حتى نصل إلى وجه الحق والصواب في تحرير مذهبه فيها.

## ABSTRACT

*The attitude of Imam shafii towards the use of 'Exceptional Readings of the Quran as an argument "*

*The main purpose of this research work is to show the reality of Imam Shafiis Interpretation of exceptional or unique readings of the quran . Does he argue absolutely or against them ?*

*This is motivated by the fact that in some sources of Fikhi it is explicit that he does not use thes readings as arguments .*

*On the other hand we find in some of his books an implicit resort to such readings in his handling of Islamic law.*

*It is our objective to discuss such a problem in order to reach an objective delimitation of his attitude towards such readings .*

## Resumé

*Le but principal de cette étude est celui de mettre en exergue le point de vue de l'Imam CHAFII se rapportant à son argumentation par la lecture exceptionnelle; Est-ce qu'il l'accepte d'une façon absolue, ou Est-ce qu'il la réjette catégoriquement, ou Est-ce qu'il a une méthode propre à lui ?*

إن المطلع على بعض كتب أصول الفقه يرى أن أصحابها (1) قد ذهبوا إلى أن ظاهر مذهب الإمام الشافعي عدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة (2) معتمدين في ذلك على كون الإمام الشافعي لم يأخذ بقراءة ابن مسعود الشاذة، الناصة على التتابع في صوم كفارة اليمين.

ولكنني وأثناء مطالعتي في كتاب الأم (3) وكتب الأصول الموسعة (4) لاحظت بأن هذا الأمر ليس مطردا بل إنه يحتج بالقراءات الشاذة حيناً، ولا يحتج بها حيناً آخر، فعلمت من خلال صنيعه هذا أن له طريقة خاصة في التعامل مع القراءة الشاذة جعلت بعض الناس يعتقد أنه لا يحتج بها في الأحكام.

ونظراً لهذا الغموض والخلط الواقعيين في تحرير مذهب الشافعي في هذه المسألة، ارتأيت تناولها بشيء من التفصيل، قصد تجلية حقيقة مذهب الشافعي، وبيان طريقته في التعامل معها، حتى يتبين وجه الحق والصواب في تحرير مذهبه فيها.

وهنا يجدر بي قبل مناقشة هذه المسألة أن أعرف ولو بإيجاز بالقراءة الشاذة.

### تعريفها :

أ - لغة : الشذوذ في اللغة هو مخالفة العادة وغرابة الطبع والأطوار

ب - اصطلاحاً : القراءة الشاذة هي : القراءة التي يختل فيها ركن من

الأركان الثلاثة الآتية :

1 - موافقتها للعربية ولو بوجه من الوجوه.

2 - أن تكون القراءة صحيحة الإسناد.

3 - أن توافق القراءة أحد المصاحف ولو احتمالاً (6).

بعد التعريف بالقراءة الشاذة لغة واصطلاحاً أنتقل للحديث عن آراء العلماء فيها من حيث قبولها أو عدم قبولها كحجة في استنباط الأحكام الشرعية، وذلك قصد الكشف عن رأي الشافعية في ذلك.

للعلماء في قبول أو رد القراءة الشاذة في الاحتجاج بها قولان :

### القول الأول :

هو أن القراءة الشاذة حجة وبه قال الحنفية (7)، والحنابلة (8) ودليلهم في

ذلك ما يأتي :

أ - إن إخبار الصحابي بالقراءة الشاذة يعد حجة لأنه يخبر بأنه سمع ذلك من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فإن لم يكن قرآناً فهو خبر، لأنه قد يسمع شيئاً من الرسول -صلى الله عليه وسلم- تفسيراً، فيظنه قرآناً، أو قد يكون أبداً لفظاً، بمثلها ظناً منه أن ذلك جائز، مثل ما روي عن ابن مسعود -رضي الله عنه- أنه كان يجوز مثل ذلك، ومجمل القول أنه لا يخرج عن كونه مسموعاً من النبي -صلى الله عليه وسلم- ومروياً عنه، فيكون حجة كيفما كان (9)

ب - إن القراءة الشاذة التي تنقل عن بعض الصحابة هي، بمنزلة الخبر، الذي يرويه عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- وخبره مقبول في وجوب العمل به (10)، لكونه منقول عدل (11).



## القول الثاني :

أن القراءة الشاذة غير حجة في استنباط الأحكام، وقد ذهب إمام الحرمين إلى أنه ظاهر مذهب الشافعي (12)، والذي نقله عنه الآمدي (13)، وجزم به النووي في شرح مسلم (14)، وممن تبع إمام الحرمين فيما ادعاه : أبو نصر القشيري وابن السمعاني (15)، وهذا القول رواية عن مالك (16)، ورواية ثانية عن أحمد (17)، وبه قال الآمدي (18)، وابن الحاجب (19)، والغزالي (20).

ودليلهم في ذلك ما يأتي :

أ- إنه واجب على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن يبلغ القرآن الكريم لطائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم، إذ ليس له مناجاة الواحد به، هذا وإن لم ينقله على أنه من القرآن، أحتمل أن يكون مذهبا له واحتمل أن يكون خبرا، ومع وقوع التردد لا يعمل به (21).

ب- إن ناقلها لم ينقلها إلا على أنها قرآن، والقرآن لا يثبت إلا بالتواتر، وإذا لم يثبت قرآنا لم يثبت خبرا (22).

وقد رد على الدليل الأول بما يلي :

إن قولهم : بأنه يحتمل أن تكون القراءة الشاذة مذهبا للصحابي، لا يسلم لهم به، وذلك لأنه لا يجوز ظن مثل هذا بالصحابة -رضوان الله تعالى عليهم- إذ هذا افتراء على الله تعالى، وكذب عظيم، إذ جعل رأيه ومذهبه، الذي ليس هو عن الله تعالى ولا عن رسوله -صلى الله عليه وسلم- قرآنا. ومعروف عدالة الصحابة، وعدم جواز نسبة الكذب إليهم في حديث رسول الله

-صلى الله عليه وسلم -ولا في غيره فكيف يكذبون في جعل مذاهبهم قرآنا،  
وعليه : يتضح البطلان القاطع لهذا الإدعاء(23).

بعد عرض القولين الواردين في المسألة، تبين لنا أن ظاهر مذهب الشافعي  
عدم الاحتجاج بها، كما نص على ذلك الجويني، والذي نقله عنه الآمدي، وجزم  
به النووي.

ولكن التمهيص العلمي الدقيق يوصلنا إلى أن الإمام الشافعي وجمعا من  
أصحابه يقولون : بحجية القراءة الشاذة خلافا لما ادعاه الإمام الجويني، وهذا  
ما سنبرزه فيما يأتي :

نقول : لقد نص الشافعي -رحمه الله- في مختصر البوطي على أنها حجة  
في باب : الرضاع وفي باب : تحريم الجمع (24) فقال -أي الشافعي- :  
"ذكر الله الرضاع بلا توقيت، وروت عائشة التوقيت بخمس، وأخبرت أنه مما  
أنزل من القرآن، وهو وإن لم يكن قرآنا، فأقل حالاته أن يكون عن رسول الله  
-صلى الله عليه وسلم- لأن القرآن لا يأتي به غيره" (25).

وقال الشافعي في الأم : "والرضاع اسم جامع يقع على المصّة وأكثر منها  
إلى كمال رضاع الحولين، ويقع على كل رضاع، وإن كان بعد الحولين".

قال الشافعي : "فلما كان هكذا وجب على أهل العلم طلب الدلالة، هل يحرم  
الرضاع بأقل ما يطلق عليه اسم الرضاع، أو معنى من الرضاع دون غيره ؟".

قال الشافعي : أخبرنا مالك عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن  
حزم عن عمرة عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت : كان فيما أنزل الله تعالى  
في القرآن : "عشر رضعات معلومات يحرم من، ثم نسخت بخمس معلومات،  
فتوفي النبي -صلى الله عليه وسلم- وهن مما يقرأ من القرآن".

أخبرنا سفيان عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة أنها كانت تقول : نزل القرآن بعشر رضعات معلومات يحرم من ، ثم صيّرنا إلى خمس فكان لا يدخل على عائشة إلا من استكمل خمس رضعات.

أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن عروة أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أمر امرأة أبي حذيفة أن ترضع سالما خمس رضعات تحرم بلبنها ، ففعلت : فكانت تراه ابنا .

قال الشافعي معقبا على هذه الروايات : " وإنما أخذنا بخمس رضعات عن النبي -صلى الله عليه وسلم- بحكاية عائشة أنهن يحرم من ، وأنهن من القرآن" (26).

وكم كان بودنا لو كان مختصر البيوطي متداولاً بيننا ، حتى نورد ما نص عليه الشافعي بألفاظه فيه ، ولكن تعذر علينا ذلك ، لكونه مفقوداً ، أو مخطوطاً ، إلا أننا سنستعيب عنه بمثال آخر أورده الشافعي في الأم ، يؤكد لنا احتجاجة بالقراءة الشاذة .

قال الشافعي في الأم : " قال الله تبارك وتعالى : "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء" (27).

قال والأقراء عندنا والله تعالى أعلم : الأطهار ، فإن قال قائل : ما دليلكم على أنها الأطهار ، وقد قال غيركم : الحيض ؟ قيل له دالتان : أولهما : الكتاب الذي دلت عليه السنة ، والآخر : اللسان ، فإن قال "وما الكتاب : قيل لعل الله تبارك وتعالى "إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن" (28).

قال الشافعي -رحمه الله- أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض في عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- فسأل عمر رسول

الله -صلى الله عليه وسلم- عن ذلك فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض ثم تطهر ثم إن شاء أمسك بعد، وإن شاء طلق قبل أن يمس، فتلك العدة التي أمر الله عز وجل أن تطلق لها النساء".

ثم قال أخبرنا مسلم وسعيد بن سالم عن ابن جريج عن أبي الزبير أنه سمع ابن عمر يذكر طلاق امرأته حائضا، وقال : قال النبي -صلى الله عليه وسلم- : "إذا طهرت فليطلق أو ليمسك وتلا النبي -صلى الله عليه وسلم- : "إذا طلقتم النساء فطلقوهن لقبل عدتهن أو في قبل عدتهن" قال الشافعي -رحمه الله- أنا شككت.

ثم قال : فأخبرنا رسول الله -صلى الله عليه وسلم-

-عن الله عز وجل- أن العدة الطهر دون الحيض وقرأ : "فطلقوهن لقبل عدتهن" أن تطلق طاهرا لأنها حينئذ تستقبل عدتها، ولو طلقت حائضا لم تكن مستقبلة عدتها إلا بعد الحيض" (29).

ثم أورد الدليل على أن القراء الطهر، من لغة العرب، ولم نرد إثباته هنا تحاشيا لحال الطول من جهة، ولكونه لا علاقة له بما نحن بصدد دراسته من جهة أخرى.

من خلال هذا النموذج يتضح لنا أنه يحتج بالقراءة الشاذة ورغم كوننا رأينا احتجاجة بها في هذا النموذج إلا أنه يجدر بنا بيان طريقته في التعامل معها، لا سيما وأنه لا يأخذ ببعض القراءات الشاذة، كما هو الشأن في عدم أخذه بقراءة ابن مسعود الشاذة الناصة على التتابع في صوم كفارة اليمين.

أقول إن طريقته في التعامل مع القراءة الشاذة جعلت البعض يعتقد أنه لا

يحتج بها في الأحكام، إذ نراه يشترط للعمل بها شروطاً نجملها في ما يأتي:  
 أ- يعمل الشافعي بالقراءة الشاذة شريطة عدم مخالفتها لرسم المصحف  
 لذلك لم يحتج بقراءة ابن عباس: "وعلى الذين يطوقونه فدية" رغم أن مذهبه  
 جوب الفدية، كما نص عليه في المختصر، إذ قال شارحوه: "إنما عدل  
 شافعي عن الاستدلال بهذه القراءة، لأنها تشذ عن الجماعة، وتخالف رسم  
 مصحف" (30).

ب- يعمل الشافعي بالقراءة الشاذة شريطة أن لا يوجد ما هو أقوى منها،  
 ما هو الشأن في قراءة ابن عباس السابقة، إذ قد يكون رأى أنه لا استدلال بها  
 مع وجود ما هو أقوى منها، إذ الله سبحانه وتعالى: كان قد خير أولاً بين  
 صيام، وبين الإفطار والفدية، ثم حتم الصيام بقوله: فمن شهد منكم الشهر  
 بضمه" (31)، وبقي من لم يطق على حكم الأصل في جواز الفطر ووجوب  
 فدية (32).

وكما هو الشأن في قراءة ابن مسعود الشاذة في صيام المتمتع بالعمرة إلى  
 حج: "فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات" (33).

فهذه القراءة لم يعمل بها الشافعي، وذلك لكونها عارضها دليل آخر، إذ  
 ح عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قوله: "إن شئت فتابع أولاً".

ج- يعمل الشافعي بالقراءة الشاذة وتكون عنده حجة إذا وردت لبيان حكم  
 في الأحكام كحديث عائشة في الرضاع (34)، وقراءة ابن مسعود: "أيمانهما"  
 قطع يد السارق، وقوله "لقبل عدتهن" (35)، وفي كون القراء الطهر.

ولا يعمل بها إن وردت لابتداء حكم، كقراءة عبد الله بن مسعود

"متتابعات" في كفارة اليمين (36).

د- يعمل الشافعي بالقراءة الشاذة إن وردت تفسيراً، كما هو الشأن في قوله في ميراث الأخ لأم : "وله أخ وأخت من أم" (37).

بعد معرفة طريقة الإمام الشافعي في الاحتجاج بالقراءة الشاذة يتضح لنا أنه لا يحتج بها على الإطلاق، وإنما يحتج بها إذا توافرت فيها شروط وقيود معينة كما نصصنا عليها قبل قليل وبالتالي وقع لبعض الناس الخطأ في تحرير مذهب الشافعي في هذه المسألة، فنسبوا قوله فيها إلى عدم الاحتجاج بها دون تدقيق وتمحيص، كما وقع للإمام الجويني.

بعد بيان أن الشافعي يحتج بالقراءة الشاذة وبعد أن عرضت لطريقته في التعامل معها وإيرادي لنماذج من كتابه الأم للدلالة على ذلك أستطيع القول بأن ما حكى عنه الجويني مدعياً أنه ظاهر مذهبه، وتبعه فيه النووي، وكذا أبو نصر القشيري، وابن السمعاني كله مخالف تماماً لمذهب الشافعي، بل إن كونها حجة رواية مشهورة عن الشافعي (38).

قال أمير باد شاه الحنفي : (لا جرم أن القول المحرر عنه -أي الشافعي- كقولنا بصريح لفظه قال : ذكر الله الأخوات من الرضاة، بلا توقيت، ثم وقتت عائشة الخمس، وأخبرت أنه مما نزل من القرآن، فهو وإن لم يكن قرآناً يقرأ، فأقل حالاته أن يكون عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لأن القرآن لا يأتي به غيره) (39).

كما أقول للإمام الجويني بأن قولكم إن مذهب الشافعي هو عدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة لا يسلم لكم به، وذلك لما يأتي :

إن جمهور علماء المذهب الشافعي يقولون بالاحتجاج بها ومنهم : الرافعي

والرويانى، وأبو الطيب الطبري، وابن المحاملي، وابن يونس، والرملي، كما صحح السبكي الاحتجاج بها (40)

وقد جزم بالاحتجاج بها الماوردي والرويانى في الصيام، والرضاع، وأبو لطيب الطبري في موضعين أحدهما في الصيام، وثانيهما في باب : وجوب لعمره، والقاضي حسين في الصيام والمحاملي والرافعي في كتاب السرقة، إذ حتجا في إيجاب قطع اليد اليمنى من السارق بقراءة ابن مسعود "فاقطعوا يمانهما" (41)

وكذا المحاملي في الأيمان في كتابه المسمى: "عدة المسافر"، وابن يونس نارح التنبيه في كتاب الفرائض، في الكلام على ميراث الأخ للأُم (42) وكم كنا نود لو كانت كتب هؤلاء الأتباع مطبوعة، متداولة بين أيدينا، حتى ورد منها نصوصهم، وعباراتهم الدالة على الاحتجاج بالقراءة الشاذة. والخلاصة : أن ما ذهب إليه الإمام الجويني من كون المذهب الشافعي لا حتج أصحابه بالقراءة الشاذة غير وجيه وذلك لما يأتي :

أ- لتصريح الشافعي بالاحتجاج بها في عدة مواطن، وقد أوردنا ما يدل بلى ذلك من نماذج في الأم، كما بينا آنفا.

ب- لتنصيب جمهور أصحابه على أنها حجة عندهم في سبعة مواطن، كما و موضح في ثنايا هذه المسألة.

ج- إن الإعتقاد في كون المذهب الشافعي لا يحتج بالقراءة الشاذة بمجرد

كون الشافعي لم يقل بالتتابع في كفارة اليمين، استنادا لقراءة ابن مسعود "ممتابعات" الشاذة غير وجيه وذلك لأنه لا يتوجه الحكم على مذهب بكامله بمجرد النظر في موطن واحد، وإنما ينبغي التدقيق والتتبع، ولو رجع الجويني للأمر، ونظر في كتابي الرضاع، والطلاق لما قال ذلك.

د- إن الإمام الشافعي له طريقة خاصة في الاحتجاج بالقراءة الشاذة، إذ يعمل بها إذا لم يعارضها ما هو أقوى منها، أو وردت لبيان حكم، أو وردت تفسيرا، ولا يقبلها إذا عارضها ما هو أقوى منها، أو وردت لابتداء حكم من الأحكام، وعليه لم يقل الشافعي بها، وكونه لم يقل ببعض القراءات الشاذة، تبعا لشروطه التي ذكرناها في العمل بالقراءة الشاذة، لا ينبغي أن يؤخذ منه حكم عام، وهو أنه لا يقول بالقراءة الشاذة، ولا يحتج بها في الأحكام، وانطلاقا من هذه القيود التي وضعها لقبول الاحتجاج بالقراءة الشاذة ظن بعض العلماء أنه لا يحتج بها على الإطلاق كما نص على ذلك الإمام الجويني.

والحقيقة : أنه يحتج بها، وكل ما في الأمر أن الشافعي مجتهد أصل الأصول، ووضع كل أصل في مرتبته لا يعدوها، وعليه: فلا غرو أن يقدم دليلا، ويؤخر آخر ولهذا نجده يترك الاحتجاج بالقراءات الشاذة في بعض الأحيان، وذلك لوجود دليل آخر أعلى مرتبة منها عنده.

ه- إن الحكم على كون المذهب الشافعي : لا يحتج بالقراءة الشاذة، استنادا لعدم احتجاج الشافعي بقراءة ابن مسعود في التتابع في صوم كفارة اليمين، غير وجيه، ولذا فإننا نقول : إن عدم أخذ الشافعي بها لا يقتضي الحكم بأنه لا يقول بحجية القراءة الشاذة مطلقا، بل إن عدم أخذه بها لجواز كونه لم تثبت عنده هذه القراءة، أو لقيام معارض، وعلى هذا مشى السبكي



الشافعي : فقال : "لعله لمعارضة ذلك ما قالته عائشة : نزلت : فصيام ثلاثة أيام متتابعات، فسقطت متتابعات (43)، والمقصود بسقطت هنا نسخت. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، كما بينا في ثنايا هذه المسألة، أنه يعتبر القراءة الشاذة غير حجة إذا وردت لابتداء حكم من الأحكام.

والله أعلم.

## الهوامش

- 1- كالجويني والآمدي ، وأبي نصر القشيري وابن السّمعاني.
- 2- حاشية العطار 301/1 ، والإحكام 138/1.
- 3- أنظر أمثلة لذلك في الأم ، 26/5 ، 209/5.
- 4- كالبحر المحيط 222/2-226 ، وتيسير التحرير. 109/3.
- 5- المنجد الأبجدي 589.
- 6- مناع القطان : مباحث في علوم القرآن 177.
- 7- تيسير التحرير 9/3 ، وأثر الإختلاف في القواعد الأصولية 391 ، وهامش زوائد الأصول 209.
- 8- روضة الناظر 62 ، وهامش زوائد الأصول 209.
- 9- روضة الناظر 62.
- 10- أصول السرخسي 281/1 ، وتيسير التحرير 9/3.
- 11- تيسير التحرير 9/3.
- 12- حاشية العطار 301/1 وأثر الإختلاف في القواعد الأصولية. 390.
- 13- الإحكام 138/1.
- 14- شرح النووي لمسلم 502/3.
- 15- حاشية العطار 301/1.
- 16- هامش زوائد الأصول 208.
- 17- أثر الإختلاف في القواعد الأصولية ، وهامش زوائد الأصول 208.
- 18- الإحكام 138/1.
- 19- هامش زوائد الأصول 208 ، وأثر الإختلاف في القواعد الأصولية 390.
- 20- هامش زوائد الأصول 208.
- 21- روضة الناظر 61 والغزلي : المستصفي 102/1 والآمدي : الإحكام 138/1.
- 22- حاشية العطار 301/1.
- 23- روضة الناظر 62.
- 24- الأسنوي : التمهيد 142-143 ، وهامش : زوائد الأصول 210.
- 25- البحر المحيط 222/2-223 وتيسير التحرير 9/3-10.

- 26- الأم 5/26-27.
- 27- البقرة : 226.
- 28- الطلاق : 1
- 29- الأم 5/209.
- 30- الزركشي : البحر المحيط 2/223.
- 31- البقرة : 185.
- 32- البحر المحيط 2/223.
- 33- المصدر نفسه 2/226.
- 34- الأم 5/26.
- 35- المصدر نفسه 2/209.
- 36- الزركشي : البحر المحيط 2/225-226.
- 37- الزركشي : البحر المحيط 2/226 .
- 38- هامش زوائد الأصول 209.
- 39- تيسير التحرير 3/9-10.
- 40- هامش زوائد الأصول 209.
- 41- الزركشي البحر المحيط 2/223.
- 42- الخن : أثر الإختلاف في القواعد الأصولية 390 - 391.
- 43- تيسير التحرير 3/10.

## المصادر والمراجع

- الآمدي : سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي.
- 1 - الإحكام في أصول الأحكام - ط: 1401 هـ / 1981 م - دار الفكر.
- الأسنوي : جمال الدين : عبد الرحيم بن الحسن.
- 2 - التمهيد في تخرج الفروع على الأصول: تحقيق: محمد حسن هيتو، ط : 1407.4 هـ/ 1987 م مؤسسة الرسالة.
- 3 - زوائد الأصول على منهاج الوصول إلى علم الأصول. ط : 1 : 1413 هـ / 1993 م ، دراسة وتحقيق : محمد سنان سيف الجلاي، مؤسسة الكتب الثقافية.
- أمير باد شاه الحنفي.
- 4 - تيسير التحرير ، دار الفكر بيروت لبنان.
- الخن : مصطفى سعيد :
- 5 - أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ط : 4 : 1406 هـ / 1985 م، مؤسسة الرسالة.
- الزركشي : بدر الدين.
- 6 - البحر المحيط ، حققه وخرج أحاديثه لجنة من علماء الأزهر، ط : 1 ، 1414 هـ/ 1994 م، دار الكتبي.
- السرخسي : أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل.
- 7 - أصول السرخسي ، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، عنيت بنشره لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن الهند ، ط : دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- الشافعي : أبو عبد الله محمد بن إدريس.
- 8 - الأم - ط : دار المعرفة ، بيروت - لبنان.
- العطار : حسن :
- 9 - حاشية العطار على جمع الجوامع - ط : دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان.
- الغزالي : أبو حامد : محمد بن محمد :
- 10 - المستصفي من علم الأصول - ط : دار الفكر.
- ابن قدامة : أبو محمد : موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد.
- 11 - روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل ، مراجعة وفهرسة

- سيف الدين الكاتب ، ط : 1 : 1404 هـ / 1981 م دار الكتابية العربي ، بيروت - لبنان.  
- القطان : مناع :
- 12 - مباحث في علوم القرآن ، ط : 3 : مؤسسة الرسالة.  
- النووي : أبو زكريا محي الدين يحيى بن شرف النووي.
- 13 - شرح صحيح مسلم . ط : 1403 هـ / 1983 م ، دار الفكر ، بيروت - لبنان.



**مبدأ استقلال القضاء**  
**ومدى مراعاته في العهد المملوكي**  
( 663 هـ / 1265 م - 922 هـ / 1517 م )

د. محمد الرميل شرابية  
أستاذ مساعد قسم الشريعة  
جامعة مؤتة - الأردن-

**ملخص**

تبين هذه الدراسة، أن القضاء قبل العهد المملوكي، كان يتمتع باستقلالية تامة، ولكن منذ بداية العهد المملوكي، فقد القضاء استقلاله، وخسر القضاة هيبتهم لسوء اختيار السلاطين لقضاةهم، ولكثرة تدخلهم في شؤونهم.

## ABSTRACT

*This study has revealed that jurisdiction before the Memluki Era was fully independent , But from the beginning of the Memluki Era jurisdiction lost its independence and the judges lost their dignity as a result of the miss choice by the Sultan and of their interference with their duties.*

## Résumé

*Cette recherche a pour fin de demontrer que la justice avant l'époque "Mamlouki" était d'une indépendance totale. Mais à partir de cette époque, elle a perdu cette valeur, et les juges ont eux aussi perdu leur dignité par le mauvais choix des juges par les sultans.*



## مقدمة :

تناولت القضاء الإسلامي في مختلف العهود الإسلامية ، مصنفات كثيرة وأبحاث متنوعة، إلا أنه -فيما أعلم- لا توجد دراسة جادة وعميقة تتناول القضاء أو أحد جوانبه في العهد المملوكي، فجاءت هذه الدراسة محاولة مني لتكملة هذا النقص، ولتلقى الضوء على جانب يعدّ من أهم جوانب القضاء وهو مبدأ استقلالية القضاء.

لقد كشفت الدراسة عن الفارق الكبير بين حالة القضاء في العهد المملوكي وحالته في العهود السابقة على ذلك.

وقد اعتمدت في هذه الدراسة على مصادر كثيرة في التاريخ، ولا سيّما المهمة بالتاريخ لذلك العهد بالإضافة إلى كتب الفقه.

وجاءت هذه الدراسة موزعة على ثلاثة مباحث هي :

المبحث الأول : استقلال القضاء قبل عهد المماليك.

المبحث الثاني : اختيار القضاة في العهد المملوكي.

المبحث الثالث : الحصانة القضائية في العهد المملوكي.

بالإضافة إلى خاتمة ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

## المبحث الأول

### استقلال القضاء قبل عهد المماليك

يُقصد باستقلال القضاء، أن يكون القاضي بعيدا عن تأثير ولاية الأمر، فلا يتدخلون في شؤونه، فيكون القاضي بعيدا عن تهديداتهم وضغوطاتهم، إلى غير ذلك من أنواع التأثير التي من شأنها أن تشني القاضي عن الحكم بالعدل، ونحن هنا نتناول -بإيجاز- ثلاث مسائل حفظت للقضاء، استقلاله، وهي :

1- عوامل إستقلال القضاء.

2- هيئة القضاء.

3- عدم قابلية القضاة للعزل.

#### 1- عوامل استقلال القضاء :

##### أ - اختيار الكفاء والأصلح لمنصب القضاء :

في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم -وعهد أبي بكر، كان الولاية في خارج المدينة المنورة هم الذين يقومون بالحكم بين المتخاصمين، ولكن منذ مبايعة عمر بن الخطاب خليفة للمسلمين، عمل على فصل القضاء عن الولاية، فأصبح القضاء مستقلا، فقد ولى شريحا على قضاء الكوفة، وولى كعب بن سوار على قضاء البصرة، وكتب إلى أبي عبيدة ومعاذ بن جبل بأمرهما بتولية القضاء في الشام (1)، وكان ولايته في الامصار المفتوحة يتولون -أحيانا- مهمة تعيين القضاة، فقد ولى عمرو بن العاص -والي مصر- عثمان بن قيس

## قاضيا لمصر (2).

لقد كان ولاية الأمر يختارون قضاتهم ممن تتوافر فيهم الشروط والصفات والآداب التي ذكرها الفقهاء، مما مكنهم من القيام بعملهم على أحسن وجه وأكمله.

والشروط التي اشترطها الفقهاء في القاضي هي: الإسلام، والعقل، والبلوغ، والذكورة، والحرية، والاجتهاد، والعدالة، وسلامة الحواس، وسلامة الأعضاء، ومن الصفات والآداب التي نصّ عليها الفقهاء، والتي يجب أن يتحلّى بها القاضي: التقوى، والورع، والأمانة، والنزاهة، والزهد، وقلة الطمع، والتأني في الحكم، وعدم الشدة، والحزم، وأن يكون ذا رأي ومشورة، وأن لا يقبل هدية، ولا رشوة، ولا يجيب دعوة خاصة، وأن لا يحكم في حالة الغضب، وما شابهها من الحالات التي من شأنها أن تؤثر على العقل، وأن يسوي بين الخصوم في كل شيء (3)، إلى غير ذلك من الصفات والآداب التي تحفظ للقاضي هيئته واحترامه لدى جميع فئات المجتمع.

يقول عمر بن عبد العزيز: "ينبغي للقاضي أن تجتمع فيه سبع خلال، إن فاتته واحدة كانت فيه وصمة: العقل والفقه والورع والنزاهة والصرامة والعلم بالسنن والحكم" (4).

والخلفاء والولاة، كانوا يراعون في اختيار القضاة، الأفضل علما وورعا وخلقاً، لأنهم كانوا مدركين لتحمل المسؤولية أمام الله - سبحانه - ويعتبرون عدم اختيار الأفضل فيه خيانة للأمانة التي أنيطت بهم، يقول - صلى الله عليه وسلم -: "من استعمل رجلا على عصابة، وفي تلك العصابة من هو أرضى لله منه، فقد خان الله ورسوله وجماعة المسلمين" (5).

وكان اختيارهم للقاضي يتم على المعرفة السابقة للشخص الموالي، كما فعل النبي -صلى الله عليه وسلم- مع علي بن أبي طالب حين أرسله قاضيا إلى اليمن، أو عن طريق السؤال عنه، وجمع المعلومات حوله، والتوثيق من صلاحيته، فقد كان عمر بن الخطاب، يتشدد في اختيار قضاة، قبل أن يوليهم.

يقول: "ما من أمير أمر أميرا أو استقضى قاضيا محاباة، إلا كان عليه نصف ما اكتسب من الإثم، وإن أمره أو استقضاه لمصلحة المسلمين، كان شريكه فيما عمل من طاعة الله سبحانه، ولم يكن عليه شيء مما عمل من معصية" (6)، أو عن طريق الاختيار، كما فعل -صلى الله عليه وسلم- مع معاذ بن جبل عندما أرسله إلى اليمن، وكما فعل عمر مع كل من شريح وكعب بن سوار، وكان يحيى بن أكثم قاضي قضاة الخليفة العباسي المتوكل، يتولى امتحان من يترشح للقضاء لنفسه، حتى لا يصل إلى منصب القضاء، إلا من أثبتت التجارب وأثبت ماضيه أنه جدير به (7).

ويقول ابن عبد السلام: "للولاية شرطان: العلم بأحكامها، والقدرة على تحصيل مصالحها، وترك مفسادها، فإذا فقد الشرطان حرمت الولاية" (8). ورغم أن الخليفة أو الوالي هو الذي كان يختار القاضي، إلا أن ذلك لم يكن يؤثر في استقلال القضاء، وذلك بأن الفقهاء المسلمين وضعوا -كما أسلفنا- شروطا وصفات شديدة يجب أن تتوافر في القاضي، وهذه الشروط والصفات من شأنها أن تضمن اختيار الرجل المناسب لمنصب القضاء، فقد كان القاضي في ممارسته لعمله متحررا من كل مشاعر الخوف والرهبة من ولاة الأمر، ولم يكن يفكر أنه مدين في تعيينه لأحد، أو أن تقليده للقضاء كان منة من ولي الأمر،

فكان يعتقد جازما أنه إنما حصل على منصبه لأنه أهل وكفء لهذا المنصب (9)، بالإضافة إلى أن الشريعة الإسلامية تمنع طلب وظيفة القضاء، وتمنع الوساطة من أجل الحصول عليها، وتحذر من خطر التهاون في أمر القضاء، ومن ثقل المسؤولية الملقاة على عاتق القضاة، يقول -صلى الله عليه وسلم- : "إنا والله لا نولي هذا العمل أحدا سأله حرصا عليه" (10)، ويقول أيضا : "القضاة ثلاثة، اثنان في النار وواحد في الجنة، رجل عرف الحق فقاضى به فهو في الجنة، ورجل عرف الحق فلم يقض به، وجائر في الحكم فهو في النار، ورجل لم يعرف الحق فقاضى للناس على جهل فهو في النار" (11)، ويقول أيضا : "من جعل قاضيا بين الناس فقد ذبح بغير سكين" (12)، وقوله أيضا : "ليأبين على القاضي العدل يوم القيامة ساعة فيتمنى أنه لم يقض بين اثنين في ثمرة قط" (13).

ويجب أن لا ننسى أن العقيدة الصادقة والقوية التي كانت متمكنة من نفس القاضي، كانت سياجا حمت القاضي من أهواء النفس وأطماعها، وجعلته يقف في وجه أرباب دونما خوف ولا وجل ولا حرج، إذا هم حادوا أو انحرفوا عن جادة الصواب، فخوفهم وتهيبهم الأكبر كان من جسامة المسؤولية أمام الخالق يوم القيامة (14).

### ب - حوية الفكر :

أعطي القاضي في تلك العصور قدرا واسعا من حرية الفكر، وأفسح له المجال لأن يفكر ويستنبط الأحكام، مما أسهم إسهاما قويا في تطور الفقه ويرجع مصدر هذه الحرية في الاجتهاد، إلى النصوص الشرعية التي تحث

القاضي على التفكير وعدم الجمود، فعندما بعث النبي -صلى الله عليه وسلم-، معاذًا إلى اليمن، قال له: "كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: أقضي بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله؟ قال: اجتهد رأيي ولا ألو، فضرب صلى الله عليه وسلم على صدره وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول الله، لما يرضي الله ورسوله" (15)، ويقول -صلى الله عليه وسلم-: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر" (16).

ويقول عبد الله بن مسعود حاثًا القاضي على الاجتهاد، وعدم التهيّب من الاجتهاد: "إن جاءه -القاضي- أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه صلى الله عليه وسلم، ولا قضى به الصالحون، فليجتهد رأيه، وليقل إنني أرى، وإنني أخاف، فإن الحلال بيّن، وبين ذلك مشتبهات، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك" (17)، وكان عمر بن الخطاب يطلب من قضاته، ألا يجمدوا أمام الحوادث ويحثهم على أن يعملوا أذهانهم ويجتهدوا ليصلوا إلى حكم في المسألة الحادثة والتي ليس عليها نص، يدل على ذلك ما ورد في رسالته إلى أبي موسى الأشعري، ومما جاء فيها: "الفهم فيما يختلج في صدرك مما لم يبلغك في القرآن العظيم والسنة، ثم أعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور عند ذلك فاعمد إلى أحبها وأقربها إلى الله وأشبهها بالحق" (18).

ومما أسهم أيضا في إعطاء القاضي مزيدا من حرية الرأي والاجتهاد، ما ذكره كثير من الفقهاء، من أنه لا يجوز لولي الأمر تولية القضاء لشخص ينكر القياس، لأن فيه تعطيلًا للعقل، يقول الماوردي: "ومنهم -نفاة القياس- نفوه

واتبعوا ظاهر النص، وأخذوا بأقاويل سلفهم فيما لم يرد فيه نص، وطرحوا الاجتهاد، وعدلوا عن الفكر، فلا يجوز تقليدهم القضاء لقصورهم عن طرق الأحكام" (19).

ويذكر كثير من العلماء أن ولي الأمر إذا اشترط على القاضي أن يقضي بمذهب معين، فإن الشرط يُعد باطلا، وعلى القاضي أن يحكم حسب ما يتوصل إليه اجتهاده (20)، والقضاة الذين كانوا لا يتقيدون بمذهب فقهي محدد في أحكامهم كثيرون، منهم الماوردي وأبو يعلى الفراء وغيرهما.

ويمكننا القول بأن حرية الرأي والاجتهاد بالنسبة للقاضي أمر مفروض في الشريعة الإسلامية، وليست فقط من المباحات، والاعتداء عليها والمساس بها يعدان جنابة كبيرة، لا مجال للتهاون فيها أو السكوت عليها، لأن في ذلك إلغاء للفكر مما يفضي إلى الجمود، فلا يمكن للأمة أن تنهض وتتقدم، ولا يمكن للقضاء أن يكون مستقلا في ظل إغلاق باب الاجتهاد.

وفي السابق عندما مُنح القضاة حرية الاجتهاد، استطاعوا أن يوجدوا ثروة فقهية هائلة شاملة ومستوعبة لكل مجالات الحياة من سياسية واجتماعية واقتصادية وغيرها من المجالات.

والخلفاء -حرصا منهم على حرية القاضي في الاجتهاد- كانوا لا يحاسبون القاضي على الأخطاء التي كان يرتكبها، حتى لا تتناول إليه مكاييد الذين يتضررون من قضاؤه، أو حتى يتخذ من قبول الدعاوي ضده وسيلة للتشهير به، وكانوا يسمحون بسماع الدعوى ضد القاضي في حالات خاصة، مثل الغش والتدليس، وتعهد الجور في الحكم (21).

كما أنه لا يجوز للقاضي الاستمرار على الخطأ إذا كان حكمه في مسائل

اجتهادية، فله أن يغير رأيه في المسألة الواحدة باختلاف الزمن، فقد روي عن عمر بن الخطاب، أنه كان يحكم في المسألة الواحدة بأحكام مختلفة، من ذلك : قضية المشركة، فقد منع الإخوة الأشقاء من الميراث، ثم فيما بعد أشركهم مع الإخوة لأم في الثلث وقضى بالح. د بقضايا مختلفة (22).

### ج- النزاهة وعدم التحيز :

كان القاضي نزيها محايدا بعيدا عن المحاباة والتحيز لفريق دون آخر، أو لمذهب دون غيره، فقد كان القاضي يطبق حكم الشرع على الجميع، فالناس كلهم أمامه متساوون.

ويرجع هذا الإلتزام التام بالنزاهة والحياد إزاء الخصوم إلى إلتزام القاضي وتقيده بالنصوص الشرعية التي تتطلب من القاضي أن يكون نزيها محايدا غير متأثر بأي عامل من العوامل التي من شأنها أن تصرفه عن الحكم بالعدل، كعامل القرابة أو النسب أو الصداقة، أو الحب أو البغض.

ومن هذه النصوص : قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعلمون خبيرا) (23)، وقوله تعالى أيضا : (ولا يجرمكم شأن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى) (24)، ويقول صلى الله عليه وسلم : "إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما ولوا" (25)، وقوله أيضا : "السابقون إلى ظل الله يوم القيامة، الذين إذا أعطوا الحق قبلوه، وإذا سئلوه بذلوه ، وإذا حكموا بين الناس حكموا كحكمهم لأنفسهم" (26).



ومما ضمن وحفظ نزاهة وحياد القاضي أيضا، التزامه وتقيدته بالآداب التي يجب على القاضي التحلي بها، والتي نص عليها الفقهاء، حيث أنه لا يجوز له أن يحكم لنفسه، أو لأصوله، أو لفروعه، أو لأخيه، أو لأخته، أو لشريكه، أو لوكيله، أو لمدينه المفلس، أو لصديقه (27) ... وأنه لا يجوز له أن يعمل بالتجارة ولا بأية مهنة أخرى من شأنها أن توقع القاضي تحت تأثير من تربطه بهم مصالح مادية، يقول صلى الله عليه وسلم: "ما عدل وال إتجر في رعبته" (28).

## 2- هيبة القضاء :

قبل عهد المماليك كان للقضاء هيبة في النفوس، وكان للقاضي كل مظاهر التبجيل من مختلف فئات المجتمع، فلم يكن لأرباب الدولة أية حصانة تجاه القضاء، ففي أحيان كثيرة كان القاضي يحكم ضد الخليفة أو وزيره دون خوف، وقد رفض عمر بن الخطاب أن يقرر للولاة أية حصانة تجاه القضاء، عندما طلب منه عمرو بن العاص -والي مصر- أن يجعل للولاة حصانة بحيث لا يستطيع القاضي أن يحكم عليه، وجعل لأي فرد من أفراد المجتمع الحق في مقاضاة الولاة وكبار رجال الدولة (29).

وقد جرى تطبيق هذا المبدأ في كثير من الأقطاب في مختلف عهود الإسلام، فقد حكم القاضي شريح على أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، كما حكم على الإمام علي بن أبي طالب، والقاضي محمد بن عمر الطلحي حكم على الخليفة العباسي المنصور، وقد شكره الخليفة على حكمه قائلا: "جزاك الله عن دينك ونبيك وعن خليفتك أحسن الجزاء" (30)، وحكم القاضي شريك على الأمير العباسي موسى بن عيسى، بعد أن أجلس الأمير أمام الخصم بحضرته، وقال

الأمير بعد أن أصدر القاضي حكمه : "ومن عظم أمر الله أذلّ الله له عطاء خلقه" (31)، ولا شك في أن هذه الحادثة وغيرها خير دليل على هيبة القضاة، وأن الناس من مختلف فئاتهم كانوا يجلسون القضاة، ويتقبلون أحكامهم طائعين غير ساخطين، كما أن القضاة الأوائل ضربوا أروع الأمثلة في تقرير مبادئ العدالة والمساواة، وضرورة تأصيلها في المجتمع الإسلامي.

ومما زاد في هيبة القضاء والقضاة، أن القضاة كانوا لا يحضرون مجالس الولاية، فالقاضي محمد بن مسروق الكندي -قاضي مصر- رفض أن يحضر مجلس الوالي عبد الله بن المسيب حتى لا يتهم بموالة الوالي، وأصبح الولاية منذ القرن الثالث الهجري، هم الذين يحضرون مجلس القاضي (32).

وأضف إلى ذلك أن كل من سوكت له نفسه بانتهاك حرمة القضاء، أو مسّ أحد القضاة بسوء، كانت توقع به عقوبة زاجرة وراعدة، لأن في ذلك اعتداء على حق الله (33).

ومما أسهم أيضا في زيادة هيبة القضاة، والمحافضة على هذه الهيبة، أن القاضي كان يُسأل عن خطئه، فكان القاضي يُعد محقا ومأجورا على اجتهاده، إن أصاب، أو إن أخطأ، لقوله صلى الله عليه وسلم : "إذا حكم الحاكم فآتته ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فآتته ثم أخطأ فله أجر" (34)، وعدم المسؤولية مشروطة بأن يكون الخطأ غير متعمد، لأن القاضي نائب ولي الأمر، لذلك فليس عليه ضمان، ولا توقع عليه عقوبة، كل الذي بإمكان ولي الأمر أن يفعله هو نقض حكمه، فعندما قام عامل الصدقة أبو الجهم بشيخ رأس أحد الأشخاص عندما لاحاه في صدقته، طلب أهل المجني عليه من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجعل لهم القود من أبي الجهم، فلم يجبهم الرسول

عليه السلام إلى طلبهم، وجعل الدية من بيت مال المسلمين (35)، يقول الكاساني : "إنه -القاضي- لا يؤاخذ بالضمان، لأنه بالقضاء لم يعمل لنفسه بل لغيره، فكان بمنزلة الرسول، فلا تلحقه العهدة" (36).

وساعد أيضا على زيادة هيبة القضاة، أن الأحكام التي كانوا يصدرونها، كانت واجبة التنفيذ، حتى ولو كانت ضد الرجل الأول في الدولة، وكان ولاية الأمر لا يمتنعون عن تنفيذ الأحكام القضائية، ولا يحولون دون تنفيذها، إذا كانت لا تروقهم، فقوى ذلك مبدأ استقلال القضاء، وجعله راسخا ثابتا لا يتزعزع.

وثمة أمر آخر مهم، حفظ للقضاء هيئته واستقلاله، هو أن ولاية الأمر لم يكونوا يتدخلون في شؤون القضاء والقضاة، ولا ريب أن كبح يد ولي الأمر عن التدخل في شؤون القضاة، يعد من أهم عوامل تقرير وإرساء مبدأ استقلال القضاء، ومن أهم الأمور التي تحفظ للقاضي مكانته العالية في النفوس.

لقد أدرك الخلفاء والولاة، أن التدخل في شؤون القضاة لثنيهم عما يقتضيه الحق والواجب، أو ما يمليه عليه ضميرهم، يمثل أبشع اعتداء على قداسة وجلالة القضاء واستقلاله، كما رأوا أن التدخل في أمور القضاة من شأنه أن يجعل الناس لا يطمنون إلى محاكمة عادلة، وبالتالي يفقدون ثقتهم بالقضاء وكان الخلفاء الأمراء يجلسون القضاة ويكرمونهم، ولا يلجأون إلى الاعتداء عليهم بالضرب، أو توجيه الإهانات والسباب والشتم لهم، كما أنهم كانوا لا يلجأون إلى تهديد القضاة بالعزل أو الحبس أو النقل، إدراكا منهم أن تهديد القضاة يعد من أخطر الوسائل تأثيرا ومساسا بسلطة القضاء واستقلاله (37).

### 3- مبدأ عدم قابلية القضاء للعزل :

على الرغم من أن الخلفاء والولاة هم الذين كانوا يُعينون القضاة في مناصبهم، فإنهم منحوا القضاة حصانة ضد العزل والنقل، وبذلك أحس القضاة بالإطمئنان والاستقلال، كما أحس أفراد المجتمع بأن القضاء المستقل يكبح جماح كل تدخل في شؤونه، فقويت ثقتهم بالقضاء.

ومبدأ عدم قابلية القضاء للعزل، لا ريب أنه من أهم الضمانات التي ترمز إلى استقلال القضاة، حتى لا يتأثر ميزان العدالة في أيديهم، بأي مؤثر من المؤثرات، وتقرير هذه الضمانة للقضاء، ضمنت لهم أن يصدوا أحكاما عادلة دونما خوف أو وجل، حتى ولو لأن هذا الحكم الذي يصدره ضد الخليفة، أو ضد أحد رجاله الكبار، ولم يسجل التاريخ في تلك العصور -فيما نعلم- حالة واحدة تدخل فيها أحد ولاة الأمر في أعمال القضاة، مما لا نجد له اليوم نظيرا في كثير من أنظمة الحكم الديمقراطية المعاصرة (38).

ومما لا ريب فيه أن دوام الوظيفة واستقرارها هو أقوى العوامل التي من شأنها تقوية وتدعيم روح الاستقلال لدى القضاة، وفي إقبالهم على القيام بواجبهم المضني والشاق في تحقيق العدالة خوفا من الميل والانحراف. ولا شك في أن أرباب الدولة أدركوا أن مبدأ عدم قابلية القضاة للعزل، بالإضافة إلى أنه يوفر الإطمئنان للقاضي من ضغوطات كبار المتنفذين في الدولة وتدخلاتهم في شؤونه، فإنه يؤمن أيضا حماية للمتخاصمين، ويضمن حسن سير الدعوى في الإتجاه الصحيح.

وأي نظام يفقد هذا المبدأ -عدم القابلية للعزل- لا ريب أنه يخسر توازنه ويفقد الثقة بقضائه، إذ كيف يستطيع هذا النظام أن يطالب الأفراد باحترام

القانون، إن لم يحترمه هو ؟

كان الخلفاء لا يلجأون إلى عزل القضاة إلا إذا كانت هناك ضرورة أو سبب وجيه يستدعي العزل فقد صرح كثير من الفقهاء بأنه ليس لولي الأمر عزل القاضي مادامت شروط القاضي متوفرة فيه، أنه بالولاية يصير ناظرا للمسلمين على سبيل المصلحة، لا عن الإمام (41)، وأنه ليس له عزل من عُرف بالعدالة إذا تُشكِي منه، لأن في ذلك إفساد للناس على قضاتهم (42).

وإذا كانت تصرفات ولي الأمر على الرعية منوطة بتحقيق المصلحة لها، ودرء المفسدة عنها (43)، فالقاضي أيضا ترفه منوط بمصلحة المسلمين، ومن ثم فليس من مصلحتهم أن يقوم ولي الأمر بعزل، ما لم يكن هناك سبب قوي يستوجب عزله، حتى لا يُستغل حق العزل ذريعة للتدخل في شؤون القضاة.

وأخيرا، فالخلفاء والولاة حفاظا منهم على مبدأ استقلال القضاء، لم يمتنعوا فقط عن التدخل في شؤون القضاة، وإنما امتنعوا أيضا عن التدخل في شؤون المتخاصمين والتأثير عليهم، لأن في ذلك إخلالا بسير العدالة، وخرقا لاستقلال القضاء، لأنه ربما يدفع بالمتخاصمين إلى التخلي عن التحاكم في مجلس القاضي.

والآن ماذا عن استقلال القضاء في العهد المملوكي ؟ كيف كان سلاطين المماليك يختارون قضاتهم ؟ وهل منحوا القضاة حصانة، كما منحها لهم سابقوهم من الخلفاء والولاة ؟

## المبحث الثاني

### اختيار القضاة في العهد المملوكي

كان القاضي في كل من مصر والشام حتى السنوات الأولى من تأسيس دولة المماليك، يُختار من أبرز العلماء، وممن عُرف بتعمقه في فهم العلوم الشرعية، وممن اشتهر بالورع والتقوى وحسن السمعة، وفي النادر أن يُختار قاض ليس في المقام الأول بين فقهاء مذهبه.

ولكن في عهد المماليك ولا سيما المماليك البرجية، نجد أن السلاطين تهاونوا كثيرا في اختيار القضاة، فأل الأمر أن تولى القضاء من لا يستحقه (44)، فقد تم اختيار أناس ليسوا بأهل لهذا المنصب، ممن عُرفوا بقلّة العلم، أو كانوا صغار السن، مما كان له أثر سيء على القضاء، وجعل القضاء -في الغالب- ينساقون لرغبات السلاطين وأهوائهم، فضعف القضاء لضعف القائمين عليه، مما سهّل على السلاطين تشديد قبضتهم على القضاة، فأصبحوا دمي في أيديهم يحركونها كيفما شاءوا، يقول ابن إياس: "وخضوعهم -القضاة- للأمرء وطلب الجاه، وحتهم للمناصب أوجب خفض الأمور الشرعية(45).

ومنذ سنة 223 هـ/1265م جعل الظاهر بيبرس (ت676هـ/1278م) لكل مذهب من مذاهب أهل السنة قاضي قضاة، له الحق أن يختار نوابه من أتباع مذهبه، وكان السلطان المملوكي هو الذي يقوم باختبار قاضي القضاة لكل مذهب، وليس الخليفة العباسي، لأنه كان مجردا من صلاحياته، فكان وجوده

مجرد صورة، أضفت على حكم الممالك صبغة الشرعية.  
ويمكننا إجمال الطرق التي كان يتم بموجبها اختيار قاضي القضاة على النحو التالي :

أولا : عن طريق الرشوة، والبراطيل : وذلك بأن يدفع الفقيه المرشح لمنصب القضاء مبلغا كبيرا من المال إلى السلطان نفسه، ومما يؤسف له، أن هذا الأسلوب أصبح عرفا لدى فقهاء وسلاطين ذلك العهد، بالرغم من أن الفقهاء اشترطوا فيمن يتولى القضاء، أن لا يكون قد دفع رشوة لبلوغه منصب القضاء لأن هذا العمل يعد حراما، لقول النبي -صلى الله عليه وسلم- : "لعنة الله على الراشي والمرتشي" (46)، ثم إن طلب القضاء في حد ذاته منعتة الشريعة الإسلامية، فالقاعدة أن طالب الولاية لا يؤلى، يقول صلى الله عليه وسلم : "إنا والله لا نولي هذا العمل أحدا سأله ، ولا أحدا حرص عليه" (47).

ولا ريب في أن الحاكم الذي يقبل تعيين من يطلب القضاء يُعد آثما وغاشا وخائنا لعمله يستحق اللعنة ولا سيما إذا كان هناك من هو أفضل منه، يقول صلى الله عليه وسلم : "من ولي من أمر المسلمين شيئا فولى عليهم أحدا محاباة فعليه لعنة الله".

والقضاة الذين وصلوا إلى منصب القضاء عن هذا الطريق كثيرون جدا، نذكر منهم : سراج الدين عمر بن موسى الحمصي، نُصب قاضيا للشافعية بدمشق مقابل أربعة آلاف دينار، وصدر الدين محمد بن أحمد النويري، ولي قضاء طرابلس مقابل ثلاثة آلاف دينار، وشمس الدين محمد بن علي الصفدي، عُين قاضيا للحنفية بدمشق بعد أن بذل ألفي دينار (49)، وبدر الدين محمد المكييني، سعى لولاية القضاء بخمسة آلاف دينار، وعلم الدين صالح

البلقيني، دفع في المرة الأخيرة التي ولي فيها القضاء نحو ثمانية آلاف دينار، ومكث في هذه الولاية ثمانية أشهر، فوقف عليه كل شهر بألف دينار (50).

ومما يدل على أن بذل المال لبلوغ منصب القضاء، أصبح عادة متفقا عليها لدى العلماء والسلاطين، ما ذكره ابن إياس، عند حديثه عن عزل السلطان الأشرف الغوري لقضاة المذاهب الأربعة الآخرين، دون أن يبذلوا مالا للوصول إلى كرسي القضاء : "وكان من المستطاع أن تظهر الخزانة السلطانية نحو عشر آلاف دينار من وراء هذا التعيين" (51)، ويذكر السيوطي عند حديثه عن السلطان الأشرف قايتباي : "أنه لم يول قاضيا ولا شيئا بمال قط" (52)، ويفهم من هذا القول ، أن توليه القضاء مقابل مال من قبل المرشح للقضاء كأنها كانت قانونا متبعًا شدَّ عنه قايتباي.

والملاحظ أنه لم يكن هناك مبلغ محدد، يتوجب على المرشح لمنصب القضاء دفعه، وكذلك المدة التي يتولى فيها مقابل المال لم تكن محددة، ومن الملفت للنظر أيضا أن المال المبذول، قد لا يتم بذله في الحال دفعة واحدة، وإنما كان يتم تأخيره إلى ما بعد تولي المرشح للقضاء، فالقاضي همام الدين بن قوام الحنفي، استقر في قضاء الحنفية بدمشق، وقد التزم بمال، ونور الدين علي الدميري المالكي، عُين قاضي قضاة للمالكية سنة 803 هـ / 1401 م على مال وعد به، وكمال الدين عمر بن العديم ولي قضاة الحنفية على ما وعد به (53).

ولا ريب في أن هذا التصرف يدل على أن القضاة كانوا يأخذون أموالا طائلة من الخصوم عند الحكم بينهم، كما كانوا يقبلون الرشوة والهدية من



المتخاصمين، وإلا كان بوسعهم أن يدفعوا مثل هذه الأموال الكثيرة، يدل على ذلك قول أحد الشعراء في القاضي ابن النقيب :

قاضي إذا انفصل الخصمان ردهما إلى جدال بكم غير منفصل  
بيدي الزهادة في الدنيا وزخرفها جهرا ويقبل سرا بكرة الجمل (54).

ويقول جمال الدين المسلموني في القاضي الحنفي عبد البر بن الشحنة :

فشا الزور في مصر وفي جنباتها ولم لا وعبد البر قاضي قضاتها  
إذ جاءه الدينار من وجه رشوة يرى أنه حل على شبهاتها (55).

ومما يدل على أن القضاة كانوا يأخذون أجرة من الخصوم على القضاء بينهم، ما ذكره ابن حجر عند ترجمته للقاضي أحمد بن إبراهيم العسقلاني الخنبلي (ت 876 هـ / 1472 م)، من أنه لم يكن يأخذ أجرة من الخصوم حتى كان فردا بين القضاة بهذه الخصلة (56).

ويدل أيضا على القضاة كانوا يسعون لمتصب القضاء ببذل المال، وكانوا يأخذون رشوة على الحكم بين المتخاصمين، ما قاله السلطان سليم الأول العثماني لقضاة دمشق بعد أسرهم إثر انهزام المماليك في معركة مرج دابق :  
"أنتم تأخذون الرشوة على الأحكام الشرعية، وتسعون بالمال لتتولوا القضاء، لماذا لم تمنعوا سلطانكم عن المظالم التي كان يفعلها بالناس" (57).

وعن طريق فتح هذا المجال لبلوغ منصب القضاء استطاع أن يصل إلى هذا المنصب من ليس له بأهل، مما كان له أسوأ الأثر على استقلال القضاء، وعلى شخصية القاضي الذي فقد هيئته واستقلاله إلى أبعد الحدود.

ويبدو أن السبب الذي دفع الفقهاء إلى التهالك على منصب القضاء، هو قلة الوازع الديني، بالإضافة إلى طمعهم في الحصول على الجاه والرشوة، لأن

القاضي على ما يظهر، كان يجني أموالا طائلة من جراء هذا المنصب الخطير. أضف إلى ذلك روح الحسد البشعة التي شاعت بين فقهاء وقضاة ذلك العهد، فكان الواحد منهم على استعداد أن يبذل كما يقدر عليه في سبيل عزل القاضي الموالي، لينتقم منه أو ليحل محله.

فابن خلدون في أثناء ولايته للقضاء، كتب ورقة تحط من قدر السلطان برقوق ونسبها إلى القاضي الركراكي لينتقم منه، ولكن لما تبين للسلطان أن ابن خلدون كان متجنبا على الركراكي، قام بعزله عن القضاء (58)، وجمال الدين البلقيني بذل مبلغا كبيرا من المال في سبيل عزل القاضي محمد بن عبد الرحمن الصالحي، وليلي هو مكانه، وبدر الدين محمد بن أبي البقاء سعى بمال كثير ليتولى عوضا عن القاضي برهان الدين إبراهيم بن مجاعة (59).

ومن المؤكد أن الرشوة لبلوغ منصب القضاء، على الأحكام الشرعية، هي شر ما ابتلي به دولة المماليك، وكانت من أهم أسباب فساد القضاء، وفقدانه لمبدأ استقلاله.

ومن الجدير بالذكر، أنه رغم وجود كثير من القضاة أنزلتهم الحاجة أو الطمع من عزة العلم إلى الذل، لكن مع ذلك كان فيهم من أعزوا القضاء، ورفعوا قدره، فلم يكونوا ممن يمدون أيديهم بطلب العطاء، بل كانوا يمدون ألسنتهم ببيان الحقائق والهداية إلى الحق والعدل، ولا سيما في عهد دولة المماليك البحرية.

فمنهم من تعفف عن قبول وظيفة القضاء، ورفض أن يكون قاضيا، ومنهم من رفض أن يلي القضاء إلا بعد الإلحاح الشديد عليه ليلي القضاء، فلا يقبل إلا بعد موافقة السلطان على ما كان يشترطه من شروط ليلي القضاء،

فالقاضي سعد الدين بن سعد بن محمد الديري، امتنع عن قبول قضاء الحنفية بمصر، إلا بعد إلحاح شديد من السلطان عليه (60) والقاضي محمد بن سالم الزيني الصالحي، ولي قضاء الحنابلة، بعد أن اشترط على السلطان شروط فأجيب إلى طلبه (61) والقاضي برهان الدين إبراهيم بن جماعة، استقال من القضاء، ويقول أشعارا مظهرا فيها أسفه وندمه على توليه القضاء، منها :

وليت القضاء وليت القضاء لم يكن شيئا تمنيته  
فاوقعني في القضاء القضا وما كنت قدما تمنيته (62)

كما نجد فيهم من امتنع عن قبول الرشوة والهذية من الخصوم وغيرهم، فالقاضي شهاب الدين أحمد بن عمر بن أبي الرضا، لم يأخذ رشوة في حكمه، وكان مهابا عند الناس، صارما، شهما (63)، والقاضي أحمد بن إبراهيم بن نصر الله الحنبلي، لم يقبل هدية، لا من الأمراء، ولا من الأصدقاء، ولا من غيرهم (64).

ثانيا : عن طريق الوساطة ؛ وذلك بأن يقوم أحد أرباب الشوكة، بالتوسيط للفقير عند السلطان ليوليه القضاء، وفي الغالب كان المرشح للقضاء، يدفع مبلغا من المال للمتوسط، أو لكلا الجانبين، فالقاضي ناصر الدين محمد بن الصالحي، بلغ منصب القضاء بعد توسط الخليفة العباسي له عند السلطان، مقابل مبلغ من المال، رغم أنه كان قليل العلم والفقير، يقول فيه صاحب نزهة النفوس : "ولقد كانت القضاة من قبله ما يرضونه بالنيابة، فضلا عن القضاء المستقل، لكن هذا الزمان لا يقلد إلا غير أهله، وقال أحد الشعراء في توليته :

زماننا كأهله وأهله كما ترى

وسيرنا كسيرهم وسيرهم إلى ورا (65).

كما أن القاضي عبد الله بن صدقة الصفراوي، قُلد القضاء بفضل وساطة الوزير بهاء الدين بن حنا لدى السلطان المملوكي (66)، والقاضي سراج الدين عمر بن الملقن، توسّط له الأمير بركة لدى السلطان ليلي القضاء مقابل أربعة آلاف دينار، بتعهّد خطّه بيده (67)، والقاضي بدر الدين السعدي تولّى قضاء الحنابلة بعد توسط كاتب السرايين مزهر له السلطان قايتباي، مع أنه كان صغير السن (68)، والقاضي ابن سالم، قاضي القدس، قُلد القضاء مقابل ألف وخمسمائة دينار حملها إلى السلطان ومثلها لمن سعى له (69).

ثالثا : عن طريق الوراثة : فقد كان القاضي إذا مات وترك أولادا أو إخوة، عندهم شيء من العلم، فإن السلطان في أحيان كثيرة يقوم باختيار أحد أبنائه أو أحد إخوته، ليحل محل القاضي المتوفي، ولكن لا يتم تقليده القضاء -في الأغلب- إلا إذا دفع مبلغا كبيرا من المال، أو يأخذ على نفسه تعهدا ما بدفع المبلغ بعد توليته.

فيُعيد موت القاضي الحنبلي شهاب الدين أحمد الشيشيني سنة 919هـ/1514م قام السلطان قانصوة الغودي بتعيين ابنه عز الدين محله في قضاء الحنابلة، رغم صغر سنة، ورغم سعي الكثيرين لهذا المنصب، الذين رفض السلطان طلبهم، وأرسل لعز الدين قائلا : "أورد ألف دينار، وليس وظيفة أبيك"، ففعل، وحسام الدين محمود، ولي القضاء بعد وفاة والده سري الدين عبد البر بن الشحنة، مقابل ثلاثة آلاف دينار، وبعد وفاة القاضي برهان الدين الدميري، نُصب ابنه محيي الدين يحيي محله، من قبل السلطان، رغم أنه كان

صغير السن، وما استكثر ذلك عليه أحد، وخضع له اتباع مذهبه جميعا (70) وبهاء الدين محمد بن عمر، ولي القضاء بعد أبيه، مع أنه يافعا لم تنبت لحيته بعد، مقابل مال كثير (71).

ولا ريب في أن وراثة القضاء لم تكن معروفة في العصور السابقة لعصر المالبيك، كما أن توليه القضاء لحديثي السن لم تكن معروفة أيضا، حيث أن توليه القضاء لحديث السن مخالف لما أفتى به كثير من العلماء، من أنه يشترط زيادة عقل اكتسابي على العقل التكليفي، يقول الماوردي: "ولا يكتفي فيه بالعقل الذي يتعلق له التكليف من علمه بالمدرجات الضرورية حتى يكون صحيح التمييز، جيد الفطنة، بعيدا عن السهو والغفلة، يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل، وفصل ما أعضل" (72).

ومن الأسر التي توارث أبناؤها القضاء في العهد المملوكي: أسرة ابن بنت الأعرز، وأسرة ابن جماعة، وأسرة السبكي، وأسرة ابن الزكي، وأسرة ابن العديم، وأسرة البلقيني، وأسرة ابن قدامة المقدسي، وأسرة الدميري، وغيرها. وتجدر الإشارة هنا إلى أن السلطان المملوكي -أحيانا- عندما كان يختار شخصا للقضاء، كان يأخذ عليه تعهدا بأن يقوم بإقراضه أموال الأيتام، فعندما ولي بدر الدين محمد بن أبي البقاء القضاء اشترط عليه السلطان أن يقرضه أموال الأيتام (73).

كما أنه في بعض الأحيان، كان يتم اختيار الفقيه للقضاء نتيجة قيامه بعمل مهم، ولا سيما بين الأمراء، عندما كان يحدث اقتتال بينهم (74)، كما أنه في حالات قليلة، كان يتم اختيار القاضي من بين كتاب السر، فمحب الدين بن الشحنة، نقله السلطان الأشرف إينال من كتابة السر إلى

القضاء، (75).

ويحل بنا في نهاية هذا المبحث، أن نشير إلى أنه ترتب على عدم حسن اختيار السلاطين المماليك لقضاتهم، أن وصل إلى مجلس القضاء من ليسوا له بأهل، ممن غلب عليهم حب الدنيا، وممن آثروا مصالحهم الشخصية على مصالح الآخرين، فجاروا في أحكامهم، مما جعلهم يفقدون استقلالهم وهيبتهم ولا يحظون بتقدير وإجلال الناس لهم بل كانوا موضع تهكم الشعراء، بالإضافة إلى سخط العامة عليهم، يقول الشاعر محمود الوراق متشكياً من وجور القضاة :

كنا نفر من الولاة الجا      ثرين إلى القضاة  
والآن نحن نفر من      جور القضاة إلى الولاة (76).

ويقول ابن الشحنة في القاضي يوسف الملطي :  
عجبت لشيخ يأمر الناس بالتقى      وما راقب الرحمن يوماً وما اتقى (77).  
وقال أحد الشعراء طالبا من السلطان عزل القاضي جلال الدين محمد القزويني بسبب ظلمه وسوء سيرته :

ياملك الإسلام ياذا الهمة      أزل عن الملة هذي الغمة  
واحلل بعبد الله سبق النعمة      فإنه حجاج هذه الأمة (78).

ولا ننسى أن تهالك القضاء على السعي لمجلس القضاء، وحبهم الشديد للدنيا قول بآنتقاد بعض العلماء، منهم تاج الدين عبد الوهاب السبكي، ومما قاله بحق القضاء وغيره من المناصب، فإن مراده القوت، فالقوت يجيء بدون ذلك، وإن كان مراده الدنيا، فقد كان في اشتغاله بصناعة الأجناد

والدواوين وغيرهم من العامة، ما لعله أنجح في مقصده، فإن الدنيا في أيدي أولئك" (79)، كما ينتقد قول بعض القضاة أكرهت على القضاء، ويرى بأنه لا يوجد على القضاء لإكراه الحقيقي، كما حصل مع جماعة السلف، كما يتهجم على من يقول: تعيّن على طلب القضاء بقوله: "استزله الشيطان، أو يريد التلبس على الناس، فهو أبلس من الأبالسة، يأكل الدنيا بالدين" (80).

ويقول الإمام علي بن عبد الكافي السبكي (ت 756 هـ / 1354 م) في نقد التكالب على طلب القضاء والحرص عليه:

إن الولاية ليس فيها راحة إلا ثلاث ينتفيها العاقل

حكم بحق أو إزالة باطل أو نفع محتاج سواها باطل (81).

ولا ريب في أنه كان من بين قضاة ذلك العهد من تحرى العدل في أحكامه، واشتهر بحسن السيرة، وكان تقياً، كريماً، رضي عنه فالقاضي برهان الدين إبراهيم بن جماعة اشتهر بالاستقامة والعدالة، يقول فيه أحد الشعراء:

طوبى لمصر فقد حل السرور بها من بعد ما رميت بأحزان

كنافة قد قام الدليل على تفصيلها مذ ولّى للحق برهان (82).

والقاضي إبراهيم بن محمد الأحنائي (ت 777 هـ / 1276 م) كان مهيباً حازماً نزيهاً عفيفاً لا يقبل شفاعة في الحكم (83)، والقاضي محمد بن عبد المنعم أبي المكارم الحنبلي، عُرف بالأمانة والديانة، والأوصاف الحميدة، والزهد في الدنيا، ونصرة المظلوم، وكانت كلمته مسموعة لدى السلاطين والأمراء (84)، والقاضي عبد الرحمن بن محمد الجماعيلي، كان معظماً عند الخاصة والعامة، عظيم الهيبة لدى السلاطين والأمراء، كثير الفضائل متين

الديانة والورع (85).

ذكرنا أننا أن اختيار الخلفاء والولاية لقضاتهم قبل العهد المملوكي، لم يؤثر على استقلال القضاء، فهل أثر اختيار السلاطين المماليك لقضاتهم على استقلال القضاء ؟



## المبحث الثالث

### الحصانة القضائية في العهد المملوكي

لقد أحاط الخلفاء والولاة قبل العهد المملوكي - كما أسلفنا - القضاء بكل مظاهر العظمة والتقدير، وابتعدوا ما أمكن عن التدخل في شؤون القضاة حفاظاً على الحقوق، وإرساء لمبادئ العدل، فلم يستغلوا سلطتهم للمضغط على القضاة، لتحويل الأحكام لصالحهم أو لصالح من تربطهم بهم قرابة أو صداقة، وإنما بذلوا جهدهم، لتكون لأحكام القضاة كل الإحترام والنفاز، مستمدين موقفهم هذا من نصوص الشريعة وقواعدها العامة التي تمنع ولاة الأمر، من التدخل في القضاء لتوجيهه لصالح أحد الخصوم، لأن هذا يتنافى مع العدل الذي لا يتم إلا بتطبيق وتنفيذ ما أمر الله به، ومنع ما نهى الله عنه يقول تعالى : "وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" (86)، ويقول أيضاً : "إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً" (87).

فلا يحق لولاة الأمر أن يمنعوا القاضي من الحكم بالعدل، وإلا تم الحكم بال جور، الذي يترتب عليه شيوع الفساد واضطراب الأمور، فيتوجب الوقوف إلى جانب المظلوم، وعدم مناصرة الظالم، لكي تستقر الأمور ويشيع الأمن والإطمئنان، يقول أبو بكر : "القوي فيكم ضعيف عندي حتى أخذ الحق منه والضعيف فيكم قوي عندي حتى أخذ الحق له" (88)، وهذا لا يتم إلا بحرية القضاء، وعدم التدخل في شؤون القاضي.

وفي الحقيقة، كان القاضي قبل عهد المماليك يتمتع بحصانة منحها له الدولة، مما مكنه من تحقيق العدالة بين فئات المجتمع دون تفریق، وهذه الحصانة أمر ضروري للقضاة في كل عصر، يستدعيه استقلالهم في العمل وتتطلبه نزاهتهم واستقامتهم في تعاملهم مع الآخرين.

أما إذا علم القاضي أن الحصانة الممنوحة له مؤقتة، أو هي مرتبطة بقبوله لتعليمات معينة، يصدرها ولي الأمر، وهي مما يتعارض مع مبادئ العدالة التي ينوي تطبيقها والعمل بها، فإن هذا سيؤدي بدون شك إلى وقوعه في صراع نفسي، وعدم استقرار داخلي، ويظل قلقا على منصبه، إن هو تجاوز تلك التعليمات وحكم بغير الحق، وينجم عن هذا إلحاق الظلم والجور بأصحاب الدعاوي الذين ينتظرون حكما عادلا، أو يترتب عليه عزل القاضي الذي يصر على الحكم بالعدل والحق (89).

وبعد سنتين من استحداث السلطان الظاهر بيبرس قاضي القضاة، أي في سنة 665هـ / 1267م، تلك السنة التي توفي فيها قاضي قضاة الشافعية عبد الوهاب بن بنت الأعز (\*)، بدأ الوهن والضعف يدب في القضاء، وأخذت شخصية القاضي بالإنحطاط تدريجيا، حتى إذا اعتلى السلطان برقوق عرش السلطانية سنة 790 هـ / 1288م، وهنت منزلة القاضي وانحطت إلى الغاية وأصبح القضاة ينزلون عند أرباب الدولة منزلة السوء، حتى صار أقل الناس من الأراذل يخاطبونهم بكل قبيح (90).

لقد أكثر السلاطين والأمراء المماليك من التدخل في أحكام القضاة، واتبعوا أساليب متنوعة، كان لها أثر كبير في فقد القضاء استقلاله،

وفي سلب القضاة حصانتهم التي مُنحت لهم على مر العصور السابقة، ومن هذه الأساليب التي اتبعتها السلاطين والأمراء المماليك مع القضاة :

### **الضرب والإهانة :** تعرض كثير من القضاة للضرب وأهينوا من قبل

أرباب الدولة لمخالفتهم لأوامرهم، أو لرفضهم شفاعتهم، فالقاضي عماد الدين إسماعيل بن الأثير (ت 699هـ / 1300م)، ضربه السلطان ورفسه في صدره، لأنه رفض أن يكتب كتاباً يقتل بعض الأمراء (91)، والقاضي عبد الرحمن بن عبد الوهاب بن بنت الأعز تعرض لمحنة شديدة كان يُقتل فيها، لأنه رفض أن يُعيّن شخصاً في بعض الوظائف توسّط له الوزير ابن السلعوس (92)، والقاضي ضياء الدين يوسف بن محمد أهين وُضرب بالمقارع (93).

### **السجن وفرض غرامات مالية كبيوة :** سجن عدد كبير من قضاة

ذلك العهد وأجبروا على دفع أموال للسلاطين والأمراء، فالقاضي محمد بن أبي السعود بن ظهيرة، حسبه السلطان الغوري، من غير جرم ولا ذنب، بل لطمع في مال يأخذه منه (94)، والقاضي ابن قاضي الحنابلة بدمشق، قُبض عليه من قبل الأمير شيخ، وألزم بمال كثير، وفي سنة 809هـ / 1407م قُبض على قضاة حماة وسجنوا وألزموا بمال بأنهم دعوا للأمير حكم (95).

### **النفي :** في كثير من الأحيان كان القاضي يُنفي إلى مكان نائي عقاباً له

لمخالفة السلطان أو أحد الأمراء، أو ربما لوقوع خلاف بينه وبين أحد كبار المتنفذين في الدولة، والقضاة الذين عوقبوا بالنفي كثيرون منهم القاضي جمال الدين محمود العجمي، نفاه الأمير برقوق إلى القدس (96)، والقاضي محمد بويوسف الأندلسي (ت 920هـ / 1515م) أبعده من دمشق إلى قوض في صعيد

مصر (97).

المنع من ركوب الخيل والبغال : بلغ من عدم احترام وتقدير السلاطين المماليك القضاة، أنهم في أحيان كثيرة ، كانوا يصدرن أوامرهم بمنع القضاة من ركوب الخيل والبغال، ففي سنة 792هـ / 1390م نودي في القاهرة بمنع القضاة من ركوب الخيل، وفي سنة 811هـ / 1409م، صدر مرسوم سلطاني في القاهرة يقضي بمنع القضاة من ركوب الخيل (98)، وفي سنة 921هـ / 1516م، قام المماليك بأخذ بغال القضاة، الفقهاء غضبا عليهم وتعرض القضاة لإهانة شديدة، فقد قام المماليك بضرب القضاة وأنزلوهم بالقوة عن بغالهم (99).

**التدخل في امور القضاة :** أكثر السلاطين والأمراء من التدخل في شؤون القضاة، ولا سيما في القضايا التي تمسهم، أو تمس أحدا من أقاربهم، أو أحد المقربين إليهم، ومن الحوادث التي تدل على ولاية الأمر آنذاك في شؤون القضاة، أن الأمير منكوتر طلب من القاضي ابن دقيق العيد أن يحكم في ميراث دون بيّنة واضحة (100)، وعندما رفض القاضي المالكي بدر الدين التنسي طلب السلطان جمقمق، أن يحكم بتفكير الشريف أسد الدين محمد لاشتغاله بصناعة الكيمياء، فوَض السلطان الأمر إلى أحد نواب القاضي فحكم بكفره، فضربت عنقه (101).

**العزل :** تميز نظام الحكم في العهد المملوكي ، بأنه كان عسكريا استبداديا، فقد كان حكم السلطان نافذا في مختلف فئات المجتمع، بما فيهم الخلفاء والقضاة، فقد كان السلطان يقوم بعزل قضاته لأتفه الأسباب، ويمكننا

إجمال الأسباب التي كانت تدعو إلى عزل القضاة على النحو التالي :

لمخالفة القاضي أمر السلطان، أو قبول شفاعته، فالقاضي صدر الدين المناوي عزله السلطان لأنه رفض أن يقرض السلطان شيئاً من أموال الأيتام (102)، والقاضي شمس الدين عَزَل وتعرض للإيذاء ، لأنه حكم بعض الوقائع بما اعتُرض عليه، وفي سنة 919هـ/1514م عزل السلطان قانصوة الغوري قضاة المذاهب الأربعة ، لأنهم لم يحكموا بحق رجل وامرأة اعترفاً بالزنا ، ثم رجعا عن إقرارهما ، وكان السلطان يريد قتلها (103)، والقاضي عبد الله بن سعد الديري عزله السلطان لأنه لم يقبل شفاعته بأن لا يحكم على وكيله (104).

بسبب وشاية من أحد الحاسدين للقاضي فكانت هذه الوشاية تشير خنة وغضب السلطان على القاضي فيقوم بعزله، فالقاضي الحنفي سري الدين عبد البر بن الشحنة عَزَل من منصبه بسبب غضب السلطان عليه، نتيجة وشاية أحد الحاقدين (105).

**بسبب سوء سيرة القاضي :** فالقاضي ابن النقيب، عزله السلطان بسبب سمعته السيئة (106)، ومما يؤسف له أن بعض القضاة كانت سيرته في غاية القبح، كما صورها بعض الشعراء وأصحاب التراجم، فالقاضي صدر الدين الأدمي الحنفي (ت 815هـ/1414م)، كان عديم الخير، غير مشكور السيرة في منصبه، متهماً بارتكاب المحرمات (107)، ويصف المقرئ القاضي حسام الدين الغوري، بأنه كان كثير التعرض للنساء، وكان يأكل الحشيشة (108).

وقد نُسب إلى القاضي يوسف الملقب، قوله : "من أكثر النظر في كتاب البخاري فقد تزندق"، فقال فيه أحد الشعراء :

عجبت للشيخ يأمر الناس بالتقى وما راقب الرحمن يوما وما اتقى  
يرى جائزا أكل الحشيشة والربا ومن يسمع الوحي حقا تزندقا (109) ويقول  
أحد الشعراء في أحد القضاة آنذاك :

قل لقاضي الفسوق والأدبار عضد البله عمدة الفجار

**لسوء سيرة اولاد القاضي او إخوانه :** في كثير من الحالات كان القاضي يُعزل بسبب الأعمال السيئة التي كان يفعلها أولاد القاضي أو إخوانه، منتهزين تساهل القضاة معهم، مما أثار ليس فقط نقمة السلطان، وإنما أيضا سخط الناس.

فالقاضي محب الدين بن الشحنة عزله السلطان قايتاباي عن قضاء الحنفية، لأنه كان في نفسه شبيء من ولده (111)، والقاضي جلال الدين محمد القزويني (ت 739 هـ / 1336 م) عُزل لسوء سيرة أولاده، قال فيه أحد الشعراء متذمرا من سوء تصرفات أولاده، وطالبا من السلطان عزله :

وسن أولاده لها دما جردهم فانتهكوا المحارما

ويادره بالعزل فليس يرقى منابر الإسلام غير تقي (112).

كما أن القاضي تقي الدين أحمد بن عمر المقدسي، عزله السلطان بسبب تصرف ابنه السيء، حيث باع أوقاف الأيتام وأخذ ثمنها، وقال فيه السلطان :  
"وانظروا ماذا علينا من أولاد القضاة" (113).

**سبب رشوة يدفعها أحد الفقهاء او أحد القضاة المعزولين :**

عُزل عدد كبير من القضاة من مناصبتهم بسبب هذا التصرف المذموم، وكثير من الفقهاء ومن القضاة المعزولين، كانوا على استعداد أن يبذلوا كل ما لديهم من أموال في سبيل عزل القاضي المتولي ليحلوا محله، فالقاضي جلال الدين البلقيني، بذل مبلغا كبيرا من المال في سبيل عزل القاضي محمد بن عبد الرحمن الصالحي ليلي مكانه.

ويدر الدين محمد بن أبي البقاء، دفع أموالا كثيرة للسلطان، ليتولى القضاء عوضا عن القاضي إبراهيم بن جماعة (114).

وفي بعض الأحيان كان يتم عزل القاضي نتيجة رشوة تدفعها فئة متظلمة من القاضي، فيهود حلب تمكنوا من عزل القاضي محمد بن علي الزملكاني، عن طريق رشوة دفعوها إلى السلطان، وذلك لأن هذا القاضي كان قاسيا عليهم، حيث أخذ كنيسة لهم وفتحها مدرسة (115).

لخطأ في الحكم، فالقاضي جمال الدين عبد الرحمن بن خير المالكي، عزله السلطان برقوق بسبب حكم خطأه فيه بعض فقهاء المالكية (116).

**بسبب خطأ أحد نواب القاضي** : فقد عزل السلطان قانصورة الغوري، قاضي قضاة الشافعية كمال الدين الطويل، لخطأ ارتكبه أحد نوابه، حيث حكم بثبوت شهر رجب في وقت لا يرى فيه الهلال (117).

**لتشكي الناس من القاضي** : ولا سيّما إذا كان المتشكي من وجهاء القوم، فالقاضي شهاب الدين أحمد بن ظهيرة، عزله السلطان عن قضاء مكة لأن أميرها الشريف أحمد بن عجلان شكاه للسلطان (118)، والقاضي جلال الدين محمد القزويني . عُزل من منصبه لتشكي الناس منه، يقول فيه أحد

الشعراء، مخاطبا السلطان :

بادره بالعزل فليس يترقي منابر الإسلام غير تقي (119).

**لخلاف يحدث بين القضاة :** فقد عزل السلطان برقوق قضاة حلب

الأربعة في يوم واحد لفتنة وقعت بينهم، وقذفوا، أعراض بعضهم بالفسوق، كما عزل القاضي علم الدين سليمان البساطي بسبب مشاجرة وقعت بينه وبين القاضي ابن جماعة (120).

بسبب تأخر القاضي في إمضاء الحكم، ففي سنة (866 هـ / 1463م) عزل السلطان قاضي قضاة الشافعية لتأخره في إمضاء حكم لشخص ثبت حقه (121).

**للإنكاره ما يأخذه الضامن من المكوس :** فقد عزل القاضي

شهاب الدين أحمد الجندبي الشافعي، لأنه أنكر على الضامن ما يأخذه من المكوس (122).

**بسبب عزل القاضي لنفسه (استقالته) :** ففي أحيان كثيرة كان

القاضي يعزل نفسه عن القضاء، أو لخلاف يقع بينه وبين أحد الأمراء حول حكم قضية ما، أو لسوء فعل أرباب الشوكة، أو لنقله من مكان عمله إلى مكان آخر فالقاضي صدر الدين بن منصور الحنفي عزل نفسه عن القضاء لخلاف وقع بينه وبين أحد الأمراء، كما أن القاضي برهان الدين إبراهيم بن جماعة، ترك القضاء لتدخل بعض الأمراء في شؤون حكمه، ولأنه أيضا رأى تغيير أرباب الدولة بالأمور الفاحشة (123)، والقاضي هبة الله بن عبد الرحيم بن إبراهيم البارزي الشافعي (ت 738 هـ / 1336م)، عندما نُقل من قضاء حماة إلى قضاء



الديار المصرية، لم يقبل، وفضل ترك القضاء على أن يذهب إلى القاهرة (124).

والقاضي بن عبد العزيز بن جماعة (ت 767هـ / 1365م)، ترك القضاء باختياره ورفض أن يرجع إليه رغم محاولة الأمراء واستلطانهم له بأن يعود إلى القضاء (125).

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن كثيرا من القضاة، ولا سيما في عصر المماليك البرجية، لم يمكثوا طويلا في منصب القضاء، فكانوا يُعزلون بعد أشهر وربما بعد أيام من توليتهم، ويرجع السبب في ذلك - كما أسلفنا - إلى تطرق الفساد والإنحلال إلى القضاء بشكل واسع يشير الدهشة والاستغراب، فقد عُرف عن السلطان خشقدم أنه كان سريع العزل لقضاته، فكان يأخذ الرشوة منهم على توليهم القضاء ثم يقوم بعزلهم سريعا ( 126 )، وقضاء دمشق الحنفي سنة 815 هـ / 1412م تعاقب عليه ثلاثة قضاة خلال عشرة أيام (127)، والقاضي سليمان بن خالد البساطي، ولي القضاء ثمانين يوما ثم عزله السلطان (128)، كما أن القاضي جمال الدين عبد الله بن ناصر التنسي، تولى القضاء يومين ثم عُزل (129).

غير أنه في المقابل نجد بعض القضاة مكثوا مدة طويلة في سلك القضاء، فالقاضي شرف الدين أحمد بن إبراهيم الفرازي (ت 705 هـ / 1303م) باشر قضاء نابلس أربعين سنة، ومكث القاضي علي بن مخلوف النويري (ت 718 هـ / 1316م) في القضاء ثلاثة وثلاثين سنة (130)، والقاضي سليمان بن حمزة بن قدامة المقدسي ولي القضاء عشرين سنة (131).

مما تقدم، نلاحظ أن السلاطين المماليك في بعض الأحيان، كانوا يقومون بعزل قضاتهم بأسباب واهية، وفي كثير من الأحيان، كانوا يقومون بعزلهم دون سبب، وكأنما عزلهم هو القاعدة وإبقائهم هو الاستثناء. ولا ريب أن عملهم هذا مخالف لما أفتى به جمهور الفقهاء من أنه لا يجوز لولي الأمر عزل القاضي، إن لم يكن في عزله مصلحة، كأن يجده غير صالح للقضاء، أو لكثرة الشكاوي منه، أو ليولي من هو أفضل منه، أو لتسكين فتنة.

فتصرفات الحاكم على رعيته منوطة بالمصلحة (132)، فالقاضي وإن كان نائباً عن السلطان، إلا أنه ليس نائباً عن ذاته، لأن ولي الأمر لم يوله لمصلحة نفسه، وإنما ولاه لمصلحة المسلمين، فأصبح القاضي وكيل الأمة وليس وكيل السلطان، وعزل السلطان للقاضي يُعد عبثاً، وتصرفات السلطان يجب أن تصان عن العبث (133).

صحيح أن عقد القضاء عقد جائز، يصح لكل من القاضي والحاكم فسخه بإرادته المنفردة، ولكن القضاء أصبح مع الحصانة القضائية للقضاة من جهة وتعلقه بمصلحة الأمة من جهة أخرى لازماً، فلا يجوز لولي الأمر عزل القاضي إلا استثناءً، ولا يحق للقاضي عزل نفسه إلا استثناءً أيضاً (134).

والمصلحة الحقيقية في بقاء القاضي لا تخفى على أحد، لما يتكون عنده من خبرات عن الناس وعاداتهم والشهود وغير ذلك، ويبقى واثقاً في عمله، مطمئناً إلى استمرار رزقه، وأداء واجبه دون قلق أو تهديد بالعزل، أو بالنقل إلى مكان بعيد فالقاضي ينبغي أن يكون آمناً، حتى يقضي وهو مطمئن دون خوف أو وجل، وعزله بدون سبب أو مبرر، يتنافى مع ما يجب أن تكون عليه

نظرة الحاكم إلى القاضي من التكريم والتبجيل.

وفي العصور السابقة على العهد المملوكي، كان الخلفاء والولاة، يترددون كثيرا عندما يفكرون بعزل أحد القضاة، وإذا عزلوا أحدهم دون مسوغ، كان يجابه باحتجاج شديد من القاضي نفسه، كما كان يقابل باستنكار الشعب الذي كان يقف إلى جانب قاضيه، مما يجعل الخليفة أو السلطان يضطر إلى إعادته إلى منصبه.

وأخيرا، فإن تدخل سلاطين وأمراء المماليك في شؤون قضاتهم وإلحاقهم بهم صنوفا مختلفة من الأذى، مخالف للقواعد التي أرستها الشريعة الإسلامية والتي من شأنها حفظ استقلال القضاء وحماية القاضي من ذوي السلطة والنفوذ، لكي يبقى القاضي آمنا مطمئنا حتى يقوم بواجبه على أجمل وجه وأكمله.

فمن حق القاضي أن يكون في مأمن من كيد أرباب الدولة، حتى لا يخشى بأسهم، ولا يضطر إلى إرضائهم وتحقيق رغباتهم، فيجب أن يكون في منجى ومأمن من كل مؤثر من شأنه أن يشنيه عن الحكم بالعدل والحق، وقد تمتع القضاة المسلمون قبل العهد المملوكي بهذا الحق على الوجه الأكمل (135).

فليس شدة السلطان ضربا بالسوط، ولا رميا بالسجن ولا تغريما بالمال، ولكن قضاء بالحق وأخذ بالعدل، وإنزالا للقاضي المنزلة السامية التي تليق بعظيم منصبه.

فقد كتب الخليفة علي بن أبي طالب إلى واليه على مصر الأشتر النخعي، أن يعطي القاضي منزلة عالية لديه حتى لا يطمع فيه غيره، لكي يكون القاضي آمنا من اغتيال أرباب الشوكة، ومما جاء في الكتاب: "وافسح له في البذل

ما يزيل علتة، وتقل معه حاجته إلى الناس، وأعطه من المنزلة لديك، ما لا يطمع فيه غيره من خاصتك ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عنده (136).

فلا ريب في أن هذا القول فيه بيان لحقوق القاضي المادية والمعنوية، فالمادية هي جعل رزق مجز له من بيت المال، والمعنوية هي منحه منزلة رفيعة لدى أولي الأمر، وأن تحظى أحكامه، فلا معنى لاستقلاله وحرية، ويكون الحق للقوة، ولو كانت ظالمة ومتعسفة (137).

فولي الأمر يتوجب عليه حماية القضاء بصفة مستمرة، من أن يتعرض إليهم إنسان بسوء، بسبب الأحكام التي يصدرونها، وتقع على عاتقه مسؤولية الأحكام التي يحكمون بها، سواء في ذلك تنفيذ الحكم، أو الضمان المترتب على أحكام القضاة إذا كانت مبنية على اجتهاد، ولم يكن سببها الإهمال أو التقصير (138).

ويجب أن لا ننسى أن القضاة أنفسهم، تقع عليهم مسؤولية، وهي أن لا يقبلوا القضاء إلا إذا تأكدوا من صلاحياتهم وقدرتهم على القيام بأعمال المنصب المسند إليهم، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : "والواجب إتخاذها -ولاية القضاء- دينا وقربة، فإنها من أفضل القربات والأعمال بالنيات، وإنما فسد حال الأكثر لطلب الرئاسة والمال بها" (139)، فقد كان القضاة يأخذون الرشوة ويقبلون الوساطة على الأحكام، وظهر تحيزهم ومحابياتهم، بسبب عدم مراعاتهم للآداب التي يجب أن يتحلى بها القاضي، لذلك لا غرابة أن تضعف شخصية القضاة في ذلك العهد، وأن يخسروا ثقة الناس بهم، وأن يفقدوا هيبتهم وحصانتهم بفقدانهم استقلالهم.

**الخاتمة :**

بعد الانتهاء من دراسة المباحث السابقة، بقي أن نذكر أهم النتائج التي توصل إليها البحث، والتي نجملها على النحو الآتي :

**أولاً :** كشفت الدراسة، عن العوامل التي أسهمت في استقلال القضاء قبل العهد المملوكي، وهذه العوامل هي : -اختيار الأفضل والأصلح لمنصب القضاء- -حرية الاجتهاد- -النزاهة والحياد-.

**ثانياً :** بينت الدراسة، أن القضاة قبل العهد المملوكي، كانت لهم هبة عظيمة في نفوس فئات المجتمع جميعاً، ويرجع ذلك إلى : إن ولاة الأمر لم يمتنعوا عن تنفيذ الأحكام التي كان يصدرها القضاة، كما أنهم لم يحولوا دون تنفيذها أن الخلفاء والولاة لم يكن لهم أية حصانة تجاه القضاء أن ولاة الأمر لم يتدخلوا في شؤون القضاة- تطبيق الخلفاء لمبدأ عدم قابلية القضاة للعزل، فكانوا لا يعزلون القضاة إلا إذا كانت هناك أسباب وجيهة تقتضي العزل.

**ثالثاً :** كشفت الدراسة عن الكيفية التي كان يتم بها اختيار القضاة في العهد المملوكي، حيث أصبح اختيار القضاة يتم بطرق مشروعة، فكان الفقيه يصل إلى منصب القضاء عن طريق الرشوة والوساطة، مما مكن من لا يصلحون للقضاء من الوصول إلى كرسي القضاء، فكان لذلك آثار سيئة على القضاء.

**رابعاً :** أوضحت الدراسة أن القضاة في العهد المملوكي، لم يحظوا بحصانة قضائية كما حظي بها القضاة في العهود السابقة على العهد المملوكي، فقد أكثر سلاطين وأمراء المماليك من التدخل في شؤون القضاة، كما كثر عزلهم لهم بسبب وبدون سبب، بالإضافة إلى أنهم كانوا يوقعون بهم صنوفاً مختلفة من الإيذاء، مما جعل القضاء يفقد استقلاله وهيبته.

وأخيرا، أُرْجُو أن أكون قد وفقت في عرضي ومناقشتي لهذه الدراسة، كما  
أُرْجُو أن أكون قد قدمت شيئا جديدا نافعا للمهتمين بالدراسات الإسلامية ولا  
سيما المهتمين بالأبحاث والدراسات حول العهد المملوكي.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

## الهوامش

- 1- موفق الدين عبد الله بن قدامة (ت 630 هـ / 1232م)، المعني، قج، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 11، ص 378.
- 2- فاروق الكيلاني، استقلال القضاء، دار النهضة العربية، 1977 م، ص 35.
- 3- أبو بكر بن مسعود الكاساني (ت 578 هـ / 1189) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 10، مطبعة الإمام، القاهرة ج 9، ص 4094 - 9640.
- 4- ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج 11، ص 386.
- 5- محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت 1059 هـ / 1182م)، سبل السلام، 2م في 4ج ط 4. ومكتبة مصطفى الحلبي، القاهرة 1960م، ج 4، ص 117.
- 6- محمود عرنوس، تاريخ القضاة في الإسلام، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ص 16.
- 7- أنور العروسي، التشريع والقضاء في الإسلام، مؤسسة شهاب الجامعية، الإسكندرية، 1984 ص 58
- 8- محمد الخطيب الشربيني (ت 977هـ/1570م)، مغني المحتاج، 4ج، دار الفكر، بيروت، 1978م، ج 4، ص 375.
- 9- محمد أبو فارس القضاء في الإسلام، ط 3، دار الفرقان، عمان 1991، ص 208.
- 10- صحيح مسلم بشرح النووي، 6م في 18ج، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة، ج 1، ص 207، ونيل الأوطار، ج 1، ص 233.
- 11- الصنعاني، سبل السلام مصدر سابق، ج 4، ص 115.
- 12- محمد بن علي الشوكيني (ت 125 هـ / 1840م)، نيل الأوطار، 5م في 10ج، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1978م، ج 1، ص 248.
- 13- المصدر نفسه.

- 14- محمد كامل عبيد، استقلال القضاء، دراسة مقارنة، نادي القضاة، القاهرة، 1991م ص 80.
- 15- محمد بن عيسى (ت 297هـ/915م)، الجامع الصحيح ( سنن الترمذي ) 5ج، تحقيق محمد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987م، ج 3، ص 616.
- 16- صحيح مسلم بشرح النووي، مصدر سابق، ج 12، ص 13.
- 17- محمد بن قيم الجوزية (ت 701هـ/1349م)، أعلام المتوقفين عن رب العالمين، 2م في 4ج، تحقيق محمد محي الدين عبد المجيد، دار الفكر بيروت 1955م، ج، ص 62، 63.
- 18- الكاساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق، ج 9، ص 4093.
- 19- علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م، ص 85.
- 20- المصدر نفسه، ص 87.
- 21- إبراهيم بن فرحون (ت 799هـ/1395م)، تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، 2ج، دار الكتب العلمية، بيروت 1881م، ج 1، ص 62-63.
- 22- ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج 11، ص 406.
- 23- سورة النساء، آية 135.
- 24- سورة المائدة، آية 8.
- 25- الشوكاني، نيل الأوطار، مصدر سابق، ج 10 ص 249.
- 26- المصدر نفسه، ص 251-252.
- 27- علي بن محمد الماوردي (ت 450هـ/1060م)، أدب القاضي، 2ج، تحقيق محيي الدين هلال السرحان، مطبعة العاني، بغداد، 1972م، ج 2، ص 413-313.
- 28- عبد الرحمن السيوطي (ت 911هـ/1505م)، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، 2ج، دار الفكر، بيروت، 1981م، ج 2، ص 500.



- 29- فاروق الكيلاني، استقلال القضاء، مرجع سابق، ص 60، نقلا عن عثمان خليل الديمقراطية في الإسلام، ص 40.
- 30- المرجع نفسه، ص70.
- 31- محمود عرنوس، تاريخ القضاة في الإسلام، مرجع سابق، ص 70.
- 32- محمد بن يوسف الكندي (ت 350هـ/963م)، كتاب الولاية القضاء، تحقيق رفن كست ، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ص388.
- 33- ابن قدامة، المغني، مصدر سابق، ج 11 ص 386.
- 34- صحيح مسلم بشرح النووي، مصدر سابق، ج 12، ص13.
- 35- ابن قدامة، مصدر سابق، ج 11، ص 402.
- 36- الكساني، بدائع الصنائع، مصدر سابق، ج 9، ص4110.
- 37- فاروق الكيلاني استقلال القضاء، مرجع سابق، ص109، 112.
- 38- محمد كامل عبيد، استقلال القضاء، مرجع سابق، ص 109، 177.
- 39- أحمد سلمي، تاريخ النظم القضائية، ط2، دار الوفاء، القاهرة 1981م، ج8، ص284.
- 40- محمد الزحيلي، للتنظيم القضائي في الفقه الإسلامي، دار الفكر، بيروت، 1982م، 65.
- 41- المارودي، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص89.
- 42- ابن فرحون، تبصرة الحكام ، مصدر سابق، ج1، ص62، وعليه بن خليل الطرابلسي (ت 806هـ/1412م)، معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، ط2، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1973م، ص30.
- 43- عبد الرحمن السيوطي (ت 911هـ / 1505م)، الأشباه والنظائر في الفروع ، دار الفكر بيروت، ص 83.
- 44- أحمد حجر العسقلاني (ت 852هـ/1448م)، رفع الإصر عن قضاة مصر، ج2،

تحقيق حامد عبد المجيد، القاهرة، 1957م، ج 5 ص 35.

45- محمد بن أحمد بن إياس (930هـ/1524م)، بدائع الزهور في وقائع الدهور،

5ج، ط2، تحقيق محمد مصطفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1983م،

ج1، ق5، ص165.

46- الشوكاني، نيل الأوطار سابق، ج1، ص258.

47- صحيح مسلم بشرح النووي، مصدر سابق، ج12، ص207.

48- أحمد بن حنبل، المسند، 1ج، تحقيق محمد عبد الله الدرويش، دار الفكر،

بيروت، 1992م، ج1، ص24.

49- أحمد علي المقرئزي (ت 845هـ/1331م)، السلوك لمعرفة دول الملوك، 4ج،

تحقيق محمد زيادة، القاهرة، ج4، ق2 ص92.

50- ابن إياس، بدائع الزهور، مصدر سابق، ج2، ص56، 419.

51- المصدر نفسه، حوادث سنة 919 هـ ومحمود رزق، عصر سلاطين المماليك

ونتاجه، ص47.

52- عبد الرحمن السيوطي (ت 911هـ/1505م)، تاريخ الخلفاء، دار الفكر، بيروت،

ص473.

53- ابن إياس، بدائع الزهور، مصدر سابق، ج1، ق5، ص667، 952، 229.

54- محمود رزق، عصر سلاطين المماليك، مرجع سابق، ج2، ص78.

55- المرجع نفسه، ص79.

56- ابن حجر، رفع الإصر، مصدر سابق ج1، ص53.

57- ابن إياس، بدائع الزهور، مصدر سابق ج5، ص74.

58- ابن حجر، رفع الإصر، مصدر سابق، ج2، ص345.

59- المقرئزي، السلوك مصدر سابق، ج3، ق1، ص319.

60- عبد الرحمن السخاوي (ت 920هـ/1514م)، الذيل على طبقات الحنابلة، دار

- المعرفة، بيروت ج4، ص380.
- 61- عبد الرحمن رجب (ت795هـ/1393م)، الذيل على طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت ج4، ص380.
- 62- ابن إياس، بدائع الزهور، مصدر سابق، ج1، ق2، ص142.
- 63- الخطيب الجوهري علي الصيرفي (ت900هـ/1494م) نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان، تحقيق حسن حبشي، 3ج، دار الكتب القاهرة، 1989م، ج1، ص275.
- 64- السخاوي، الذيل على رفع الإصر، مصدر سابق، ص37.
- 65- الخطيب الجوهري، نزهة النفوس، مصدر سابق، ج2، ص190.
- 66- ابن حجر، رفع الإصر، مصدر سابق، ج1، ق2، ص229.
- 67- ابن إياس، بدائع الزهور، مصدر سابق، ج1، ق2، ص229.
- 68- المصدر نفسه، ج3، ص64.
- 69- المقرئزي، السلوك، مصدر، ج2 ق3، ص696.
- 70- ابن إياس، بدائع الزهور، مصدر سابق، ج4، ص305، 477، 127.
- 71- المقرئزي، السلوك، مصدر سابق، ج4، ق2، ص619.
- 72- الماوردي، الأحكام السلطانية، ص72.
- 73- الخطيب الجوهري، نزهة النفوس، مصدر سابق، ج1، ق2، ص235.
- 74- ابن إياس، بدائع الزهور، مصدر سابق، ج1، ق2، ص235.
- 75- محمود رزق، عصر سلاطين المماليك، مرجع سابق، ج2، ص71.
- 76- المقرئزي، السلوك ج2، ق2، ص916، والخطيب الجوهري، نزهة النفوس، ج3، ص278.
- 77- السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، 6م فسي 2ج، مكتبة الحياة بيروت، ج4، ص524

- 78- المقرئزي، السلوك، مصدر سابق، ج 2، ق 5، ص440-441.
- 79- تاج الدين عبد الوهاب السبكي (ت 771هـ/1369م)، معيد النعم ومبيد النقم، دار الحدائثة، بيروت، 1983م، ص71.
- 80- المصدر نفسه، ص72.
- 81- ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج4، تحقيق محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الجديدة، القاهرة، ج 3، ص140.
- 82- السيوطي، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، ج2، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1967م، ج2، ص184.
- 83- ابن حجر، رفع الإصر، مصدر سابق، ج 1، ص40.
- 84- السخاوي، الضوء اللامع، مصدر سابق، ج 9، ص132.
- 85- ابن رجب، الذل على طبقات الحنابلة، مصدر سابق، ج 4، ص304.
- 86- سورة النساء، آية 58.
- 87- سورة النساء، آية 105
- 88- جبر الفضيلات، القضاء في الإسلام وآداب القاضي، دار عمّار، عمّان، 1991، ص236.
- 89- نادية العمري، القضاء في الإسلام، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض، 1992، ج2، ص23.
- (\*) قال فيه ابن العماد: " إنه آخر قضاة العدل ". ( شذارات الذهب، ج 5، ص320) وقال فيه أحد قضاة الحنفية: " والله لقد عدمناه، ونقصت حرمتنا بموته، وكانت رياستنا قائمة بوجوده ". (رفع الإصر، ج 2، ص372).
- 90- ابن إياس الزهور، مصدر سابق، ج 1، ق 2، ص 291.
- 91- محمود العيني (855 هـ/1451م)، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، ج4، تحقيق محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1957م، ج33، ص180.

- 92- ابن حجر، رفع الإصر، مصدر سابق، ج 2، ص328.
- 93- المقرئزي، السلوك، مصدر سابق، ج 3، ق 11 ص42.
- 94- نجم الدين الغزي، الكواكب السائر في أعيان المائة العاشرة، تحقيق جبرائيل جيور، دار الآفاق الجديدة الجديدة، بيروت 1979م، ج 1، ص29.
- 95- المقرئزي، السلوك، مصدر سابق، ج 4، ق 1 ص2، 6، 36.
- 96- ابن بدائع الزهور، مصدر سابق ج 1، ق 1 ص291.
- 97- العزّي، الكواكب السائرة، مصدر ج 1، ص73.
- 98- ابن إياس، بدائع الزهور، مصدر سابق، ج 1، ص73.
- 99- المصدر نفسه، ج 4، ص474.
- 100- محمد زغلول سلام، الأدب في العصر المملوكي، الدولة الأولى، ج 2، دار المعارف، القاهرة، 1980 م ج 1، ص171.
- 101- ابن إياس، بدائع الزهور، مصدر سابق، ج 2، ص271.
- 102- المصدر نفسه، ج 1، ق 2 ص438.
- 103- المصدر نفسه، ج 4، ص211، 437.
- 104- السخاوي، الضوء اللامع، مصدر سابق، ج 8، ص89.
- 105- ابن إياس، بدائع الزهور، مصدر سابق، ج 4، ص4710.
- 106- المصدر نفسه، ج 4، ص183.
- 107- الخطيب الجوهري، نزهة النفوس، مصدر سابق، ج 2، ص278.
- 108- المقرئزي، السلوك، مصدر سابق، ج 4، ق 2 ص619.
- 109- السخاوي، الضوء اللامع، مصدر سابق، ج 1، ص524.
- 110- محمد زغلول سلام، الأدب في العصر المملوكي، مرجع سابق، ج 2، ص171.
- 111- ابن إياس، بدائع الزهور، مصدر سابق، ج 3، ص22.

- 112- المقرزي ، السلوك ، مصدر سابق ، ج 2، ق 2 ص(440) .
- 113- المصدر نفسه ، ص 443 .
- 114- المصدر نفسه ج3، ق 1 ص 319 .
- 115- خليل بن أبيك الصفدي (ت764هـ1362) ، أعيان العصر وأعوان النصر ، معهد تاريخ العلوم العربية ، والإسلامية فرانكفورت 1990م ، ج 3، ص 83 .
- 116- ابن إياس ، بدائع الزهور ، مصدر سابق ج 1، ق 2 ص 347 .
- 117- المصدر نفسه ج 4، ص 280 .
- 118- المصدر نفسه ج 1، ق 2 ص 349 .
- 119- المقرزي ، السلوك ، مصدر سابق ، ج 2، ق 2 ص(440) .
- 120- ابن إياس ، بدائع الزهور ، مصدر سابق ج 1، ق 2 ص 349، 288 121- المصدر نفسه ج 3، ص 183 .
- 122- المصدر نفسه ج 1، ق 2 ص 367 .
- 123- المقرزي ، السلوك ، مصدر سابق ، ج 3، ق 1 ص(240) .
- 124- ابن حجر الدرر الكامنة ، مصدر سابق ، ج 4، ص 276 .
- 125- ابن إياس ، بدائع الزهور ، مصدر سابق ج 1، ق 2 ص 32 .
- 126- المصدر نفسه ج 2، ص 457 .
- 127- المقرزي ، السلوك ، مصدر سابق ، ج 4، ق 1 ص(206) .
- 128- ابن حجر الدرر الكامنة ، مصدر سابق ، ج 2، ص 243 .
- 129- ابن إياس ، بدائع الزهور ، مصدر سابق ج 1، ق 2 ص 371 .
- 130- المقرزي ، السلوك ، مصدر سابق، ج 2، ق 1 ص 188 .
- 131- ابن حجر الدرر الكامنة، مصدر سابق، ج 2، ص 241 .
- 132- السيوطي الأشباه والنظائر في الفروع ، مصدر سابق ص 73 .
- 133- محمد الخطيب الشربيني ، مغني المحتاج، مصدر سابق ، ج 4، ص 427

- 134- محمد الزجيلي، التنظيم في الفقه الإسلامي، مرجع سابق . ص 71.
- 135- حامد أبو طالب، التنظيم الإسلامي، مطبعة السعادة، القاهرة ، 1982 م ص 86.
- 136- نصر فريد واصل ، السلطة القضائية ونظام القضاء في الإسلام ، مطبعة الأمانة القاهرة، 1977 ، ص 268، نقلا عن نهج البلاغة ، ص 378.
- 137- حمدي عبد المنعم ، ديوان المظالم ، دار الشرق ، القاهرة، 1983م، ص 12.
- 138- نادية العمري ، القضاء في الإسلام، مرجع سابق، ص 24، ومحمد أبو فارس، القضاء في الإسلام، مرجع سابق، ص 214 - 215.
- 139- أحمد بن تيمية ( ت 728هـ/1357م) الاختيارات الفقهية ، تحقيق محمد حامد الفقهي ، مكتبة السنة المحمدي ، القاهرة ، 1950م، ص332.





# المصلحة مراتبها ومجالات تطبيقها في الشريعة الإسلامية

د. سعد الدين دداش

بجامعة الأسير عبد القادر

للعلوم الإسلامية

## ملخص

في هذا البحث سوف نقف على مظاهر رعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة الإسلامية وبيان ترتيب تلك المصالح والمفاسد، ومجالات الاجتهاد في تحقيقها، ونختم ذلك بتطبيقات فقهية تبرز مدى اهتمام التشريع الإسلامي بهذا الأصل العظيم.

## Résumé

*Dans cette étude, il s'agit de dégager les aspects et les effets de conservation de l'intérêt (le bien) et le refus du mal dans la charia et montrer le classement de ces intérêts et ces maux dans la jurisprudence et enfin les domaines de l'Ijtihad dans l'application avec des exemples, démontrant ainsi l'importance que donne la charia à ce fondement primordial.*

## مقدمة

تناول العلماء دراسة مقاصد الشريعة ومجالاتها، واجتهدوا في بيان المعيار الذي بواسطته يتم تنزيل الأحكام الشرعية على وقائعها؛ وبحسب أدلتها؛ وعلى وفق كل نازلة، وذلك لمنع الضرر ودفع الفساد وجلب المصالح للناس؛ بحيث تصبح حياة الناس مهتدية بهدى الدين، جارية على مقتضيات أحكامه، تشريعا وتنزيلا، ولأن المقصود من وضع الأحكام الشرعية أن يقف المجتهد على الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها؛ لتحري الاستقامة والتوسط وإقامة العدل، وتحقيق القيم العليا.

## الفصل الأول : المصلحة وهراتها

أولاً : معيار المصلحة والمفسدة

### أ - المعنى الذاتي والمعنى المقاصدي للمصلحة

1- المعنى الذاتي للمصلحة : هو مجرد المنفعة وضدها المفسدة وهي مجرد اللذة مطلقا، سواء كان النفع أو الضرر شخصا أو عاما، غالبا أو مغلوبا، عاجلا أو آجلا.

- فالعلم والريح واللذة والراحة والمتعة والصحة ونحوها كلها مصالح في ذاتها نافعة لأصحابها بأي طريق حصلت.  
والجهل والخسارة والألم والتعب والمرض... كلها مفسد في ذاتها مضرة بأصحابها.

لكن هذه النظرة الذاتية في تحديد المصلحة والمفسدة هي نظرة قاصرة لا تكفي ولا تصلح لبناء الأحكام عليها - شرعا ووضعا - لأن اللذة الحالية العارضة قد تعقب آلاما أو مضارا لصاحبها ولغيره، في نفسه أو شرفه أو ماله، كشرب المسكرات وارتكاب الفواحش، وبالعكس فإن الراحة قد تعد خسارة كبيرا، وتعبا طويلا.

كذا الريح في بعض صورته وطرقه - إذا كان ابتزازا وجشعا - قد يؤدي إلى الظلم وأكل أموال الناس بالباطل، وهذا الجهاد على ما فيه من ضرر بالأنفس وإتلاف للأموال فإنه تتوقف عليه حياة الأجيال وأمن البلاد من خطر العدو.

لذلك وجب أن يتخذ للمصالح التي يبنى عليها التشريع العام مقياس يعتبر به الشارع مصلحة الفرد والمجتمع معا يوازن فيه بين عاجل الحوائج وآجل

النتائج فلا يعتبر عندئذ مصلحة أو مفسدة إلا ما اعتبره الشارع وذلك قطعاً للفوضى وتلاعب الأهواء.

## 2- المعنى الشرعي والمقاصدي للمصلحة :

نصوص الشريعة ومقاصدها هي المعيار الوحيد للمصلحة والمفسدة، فهي المقياس الذي يستطيع تحديد ما إذا كانت هذه المصلحة معتبرة شرعاً أم لا، وهذه المفسدة أهدرها الشارع أم لا ؟

### ب- معيار المصلحة :

لا تكون مقاصد الشريعة العامة معتبرة إلا إذا توفرت فيها جملة من المعايير وهي :

**المعيار الأول :** هو نصوص القرآن وما صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكل مصلحة شهد لها القرآن أو حديث صحيح بالاعتبار فهي مصلحة شرعية ولو لم يدرك العقل وجه المنفعة منها، والعكس صحيح أيضاً؛ فكل مصلحة شهد القرآن أو حديث صحيح بإهدارها أو إغائها، فهي ساقطة الاعتبار ملفاة، ولو رآها من رآها بادئ الرأي مصلحة، وهكذا كل مفسدة شهد القرآن أو حديث صحيح باعتبارها أو إغائها فهي كذلك، قال الإمام عز الدين بن عبد السلام : (أما مصالح الدارين وأسبابها فلا تعرف إلا بالشرع، فإن خفي منها شيء، طلب من أدلة الشرع وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس المعتبر والاستدلال الصحيح ) وقال أيضاً : (كل مأمور به ففيه مصلحة الدارين أو إحداهما، وكل منهي عنه ففيه مفسدة فيهما أو في إحداهما) (1)، ويستأنس لذلك بالقاعدة الفقهية «المعدوم شرعاً كالمعدوم حقيقة» وهي قاعدة مشهورة

في مذهب مالك. (2)

ويعبر الشارع عن المصالح والمفاسد بالخير والشر، والنفع والضرر، والحسنات والسيئات، لأن المصالح كلها خيرات ومنافع وحسنات، والمفاسد بأسرها شرور ومضرات وسيئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسنات في المصالح والسيئات في المفاسد. (3)

**المعيار الثاني:** الاتفاق أو التنافي مع مقاصد الشريعة ويأتي على رأسها صيانة الكليات الخمس الضرورية للحياة البشرية وهي: (الدين، النفس، العقل، النسل، المال) وهي أصول معتبرة في كل ملة (6)، واتفقت عليها جميع الشرائع الإلهية، ثم يأتي ما هو دونها من الأمور التي يحتاج إليها الناس، لكن لا تصل درجة الضرورات السابقة، لأن المقاصد الضرورية إذا فقدت لم تجر مصالح الدين والدنيا على استقامة، ولا يتصور استقرار المجتمع ولا قيام الحياة بفقدائها، وهذا بخلاف الحاجة والتحسينية. (4)

- فكل ما يؤيد هذه المقاصد الشرعية ويساعد على تحقيقها فهو مصلحة مطلوبة طلبا قويا أو ضعيفا بحسب موقعها من أقسام المقاصد (5)؛ وكل ما ينافيها أو يُخِلُّ بها فهو مفسدة ممنوعة منعا شديدا أو ضعيفا بحسب نوع المقصد الذي تخل به.

2- مراتب المصالح :

إن المصالح التي قصدت الشريعة تحقيقها تختلف باعتبار مدى قوتها وأثرها في حفظ نظام العالم وصلاحه، ويمكن تقسيمها بهذا الاعتبار تقسيما حاصراً كما يلي :

المصالح التي قصدت الشريعة تحقيقها إما أن تكون لا بد منها لحفظ نظام العالم أو لا، والثانية إما أن تكون لا بد منها لصلاحه أو لا : الأولى هي الضروريات، والثانية هي الحاجيات، والثالثة هي التحسينات، وفيما يلي بيان لكل نوع من هذه الأنواع :

أ- **الضروريات** : عرفها الشاطبي بقوله : "معناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين" (6).

وعرفها ابن عاشور بقوله : "هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها بحيث لا يستقيم النظام بإخلالها بحيث إذا انخرمت تؤول حالة الأمة إلى فساد وتلاش" (7)، وقد امتاز هذا التعريف بالتنصيص على حالي الاجتماع والانفراد للمكلفين في قوله : "بمجموعها وآحادها" وذلك أن حال الاجتماع تعرض له ضرورات لا تظهر للمكلفين في حال الانفراد، بل إن الاجتماع نفسه ضروري لقيام الحياة وحفظ نظام التكليف كما سنرى عند بحث المقصد الاجتماعي للشريعة في الفصل الموالي.

ثم فسر معنى الاختلال الذي يلحق الأمة بفوات هذا النوع من المصالح فقال : "ولست أعني باختلال نظام الأمة هلاكها واضمحلالها، لأن هذا قد سلمت منه أعرق الأمم في الوثنية والهمجية ولكنني أعني به أن تصير أحوال الأمة شبيهة بأحوال الأنعام بحيث لا تكون على الحالة التي أرادها الشارع منها" (8) وهو تفسير غير كاف، لأن الاختلال المتوقع يتصور بكيفيتين :

**الكيفية الأولى:** تكون بانخراط نظام التكليف مع استمرار حياة الأمة وذلك معنى صيرورة أحوالها شبيهة بأحوال الأنعام.

**الكيفية الثانية:** تكون بانقطاع الحياة نفسها وهي وإن كانت بعيدة فإن العقل لا يحيلها. (9)

وبعد هذا يمكن تعريف الضروريات كما يلي : هي ما لا بد منها لحفظ نظام العالم بحيث إذا فقدت وقع الاختلال.

والمقصود بنظام العالم التكليف، أي حياة المكلفين في حال الانفراد والاجتماع، ويتحقق حفظه بحفظ أركانه الخمسة التي هي قوام ماهيته، وعلى هذا يمكن التمثيل لهذا الصنف من المصالح بما يلي:

**من ضروريات الدين:** الإيمان، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الاجتهاد في طلب مراد الشارع من قبل العلماء المؤهلين له، المنع من الردة وقد شرع لذلك حد القصاص.

**من ضروريات النفس:** تناول الطعام، والشراب، وتحريم القتل وقد شرع لذلك حد القصاص.

**من ضروريات العقل:** النظر وطلب العلم وأول ذلك النظر الذي لا يتم الإيمان إلا به (10)، ثم العلم بكل تكليف تعلق بذمة المكلف، تحريم المسكرات والعقوبة عليها.

**من ضروريات النسل:** مشروعية النكاح، وجوب حفظ النسب.

**من ضروريات المال:** مشروعية المعاملات المختلفة بين الناس، تحريم السرقة والغصب.

وهناك ضروريات تتعلق بجميع الكليات أو أغلبها مثل نصب الحكام، وتوفير العدل والأمن والحرية ودفن الظلم والعدوان.

وخلاصة القول فإن كل ما كان وجوده شرطاً لقيام نظام التكليف وحفظ حياة المكلفين فتحصيله ضروري، وكل ما كان وجوده مانعاً من استمرارهما فدفعه ضروري، وقد اتضح من الأمثلة أن المصالح الضرورية ليست خمساً كما نص على ذلك من خلطوا بينها وبين الكليات الخمس، وليس من التحقيق تقييدها بعدد أصلاً لأن بعض أحوال العالم المقصود بالحفظ متغيرة، وفي خلال تغييرها تعرض له ضرورات وترتفع عنه أخرى، فالإرضاع الطبيعي مثلاً كان ضرورياً في العصور السابقة وهو اليوم ليس كذلك في أكثر بقاع العالم بحيث لا يصل حد الضرورة مع القدرة على الإرضاع الاصطناعي، والاجتهاد الجماعي لم يكن ضرورياً في زمن السلف رضي الله عنهم وإلا فما كانوا ليفرطوا فيه، ولا يبعد اعتباره ضرورياً في عصرنا هذا في بعض القضايا إذا كان مراد الشارع فيها لا يدرك إلا به. (11)

ب - الحاجيات : عرف ابن عاشور هذا النوع من المصالح بقوله : "هو ما تحتاج الأمة إليه لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لو لا مراعاته لما فسد النظام ولكنه كان على حالة غير منتظمة فلذلك كان لا يبلغ مبلغ الضروري" (12)، ويستخلص من هذا التعريف ما يلي :

- أن هذا النوع من المصالح مرصود "لحاجة" المكلفين.
- وأن عدم مراعاته يجعل العالم في حالة غير منتظمة.
- وأن ما يحصل من المفساد بفقده لا يؤدي إلى اختلال نظام العالم.



وبملاحظة هذه العناصر يمكن صياغة التعريف بطريقة أوضح كما يلي:  
 الحاجيات : هي ما لا بد منها لصلاح نظام العالم بحيث إذا فقدت وقع فيه  
 الفساد لكن دون أن يبلغ حد الاختلال. (13)

والتعبير بـ "لا بد" لإخراج التحسينات فإن صلاح العالم لا يتوقف عليها،  
 وتقييد الفساد المتوقع في حال فقدانها بكونه دون الاختلال لإخراج الضروريات.  
 ويمكن التمثيل لهذا الصنف من المصالح بما يلي :

ففي العبادات مثل مشروعية الرخص المخففة كالقصر والإفطار للمسافر،  
 وفي المعاملات مثل مشروعية القراض، والمساقاة، والإجارة والسلم وفي  
 الجنايات مثل تضمين الصناع، وضرب الدية على العاقلة.

ج- التحسينات : عرفها الغزالي بأنها : "ما لا يرجع إلى ضرورة أو حاجة  
 ولكن يقع موقع التحسين والتيسير للمزايا ورعاية أحسن المناهج في العادات  
 والمعاملات" (14) ومعنى التعريف أن هذا الصنف من المصالح إذا فقد لا  
 يلحق المكلفين ضيق ولا حرج خارج عن المعتاد، إذ ليس بهم من ضرورة ولا  
 حاجة إليه، ولكنه يطلب لتحقيق الأحسن والأليق من كل شيء.

وعرف ابن عاشور التحسينات بملاحظة أثرها في المجتمع فقال : "هي  
 عندي ما كان بها كمال حال الأمة في نظامها حتى تعيش آمنة مطمئنة ولها  
 بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم" (15).

مثال هذا النوع من المصالح : التقرب بنوافل الخيرات من صلاة وصيام  
 وغيرها، وبذل التبرعات المشروعة، وأخذ الزينة، وخصال الفطرة، وإكرام  
 الضيف، وإفشاء السلام، والإيثار على النفس، وكل ما هو من باب الأخذ

بمحاسن العادات ومكارم الأخلاق.

هذه هي المراتب الثلاث للمصالح التي قصدت الشريعة تحصيلها وينضم إلى كل مرتبة ما هو مكمل لها حتى تكون المصلحة أوفق بتحصيل المقصود الذي شرعت له، بحيث إذا فقد المكمل لم يُخل ذلك بحكمتها الأصلية. وذلك في الضروريات مثل تحريم قليل المسكر، تحريم النظر إلى المرأة الأجنبية، التماثل في القصاص، إظهار شعائر الدين. وفي الحاجيات مثل شروط المساواة والإجازات وإيجاب مهر المثل وأجرة المثل وغيرها. وفي التحسينات مثل آداب التبرعات، ومندوبات النوافل وغيرها (16).

والخلاصة أن ترتيب المصالح يكون من الأعلى إلى النازل : الضرورية ثم الحاجية وهي التي يفتقر إليها الناس من حيث التوسعة ورفع الضيق عنهم المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة، ولكن لا تبلغ مبلغ الفساد المتوقع من فوات المصلحة الضرورية كما سبق ثم تليها التحسينية، وهي متممة لها، والمقصود منها ما يستحسن عادة من غير احتياج إليه ولم تلجىء إليه الضرورة كمرعاة أحسن المناهج في مكارم الأخلاق والمعاملات، وهي تختلف باختلاف الناس، ومن أمثلتها : آداب الطعام ومرعاة الكفاءة والولاية في الزواج، على أن من التحسيني ما هو مندوب إن طلبه الشارع طلبا خفيفا لا على سبيل الأولوية، ومنه ما هو من الفرائض، طلبه الشارع على سبيل الحتم والإلزام مثل ستر العورة، ومعنى كونه من التحسينية أن وجوده ليس شرعا لقوام الحياة، وفقده لا يخل بأمر ضروري. (17)

في مراعاة المصلحة فقالوا بمراعاة الشروط التالية : (24)

1- العلامة بين المصلحة ومقاصد الشرع في الجملة، بحيث لا تنافي المصلحة أصلا من الأصول أو دليلا من أدلته القطعية .

2- أن تكون هذه المصلحة معقولة في ذاتها، وليس المقصود استقلال العقل بذلك بل هو مهتد بالأدلة الشرعية فيجري بمقدار ما أجرته ويقف حيث أوقفته. (25)

3- أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم في الدين.

## ثانيا - المصلحة باعتبارها دليلا

الكلام عن المصلحة باعتبارها دليلا ينظر إليها من وجهين :

**الوجه الأول :** باعتبار المصلحة منفعة معقولة في ذاتها، لا شك أن هذا

يدركه العقل بل ويقرره انطلاقا من قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، بمفهوم أهل السنة (18) قال الإمام الشوكاني : "إنكار مجرد إدراك العقل لكون الفعل حسنا أو قبيحا مكابرة ومباهة، وأما إدراكه لكون ذلك الفعل الحسن متعلقا للثواب وكون ذلك الفعل القبيح متعلقا للعقاب فغير مسلم، وغاية ما تدركه العقول أن هذا الفعل الحسن يمدح فاعله وهذا الفعل القبيح يذم فاعله ولا تلزم بين هذا وبين كونه متعلقا للثواب والعقاب" (19) فالعقل يدرك حسن الأفعال وما تضمنته من مصالح ومنافع ذاتية (20)، فيمدح فاعلها والعكس أيضا يدرك قبح التصرفات لما تضمنته من مفسد ومضار ذاتية، فيذم مرتكبها وهو القول الصحيح، قال عز الدين بن عبد السلام: (ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل) (21)، وهو الذي قرره شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية فقالا إن العقل يدرك المصالح والمفاسد، وبالعقل اهتدى الناس إلى نور الإسلام ولكن الشرع هو الذي يوضح الأحكام ويحد الحدود وبالتزامه مع النية يكون الثواب على فعل المأمورات وترك المحظورات (22)، وهذا خلافا لجمهور الأشاعرة وغيرهم. (23)

**الوجه الثاني :** اعتبار تلك المصالح أدلة شرعية فلا بد لها من ضوابط

شرعية وشروط معتبرة، فبعضهم تشدد فوضع شروطا كثيرة حتى كاد يسد باب المصالح ويمثل هذا الاتجاه أبو حامد الغزالي، وبعضهم تساهل فقال يكفي أن تشهد لهذه المصلحة المقاصد الشرعية العامة وهو الطوفي، والمالكية توسطوا

### ثالثاً : توتيب المصالح الضرورية من حيث أهميتها الشرعية

علمنا أن المصالح الضرورية هي التي لا بدّ منها لقيام المجتمع واستقراره وتماسكه لهذا كانت مراعاة في كل ملة، بحيث لم تختلف فيها الملل كما اختلفت في الفروع، فهي أصول الدين، وقواعد الشريعة، وكليات الملة (26) ومجموعها خمس ضروريات، وحصرها في هذا العدد ثابت بالنظر للواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء (27)

وقد وقع اختلاف بين العلماء في حصرها في الضروريات المذكورة، فالقرافي جعل النسب بدلاً من النسل، ونقل عن بعضهم إضافة كلي سادس حيث قال : "الكليات الخمس هي حفظ النفوس والأديان والأنساب والعقول والأموال وقيل الأعراض" (28) وتاج الدين السبكي تبني الإضافة لتصبح أقسام "الضروري" ستاً فقال : "والضروري كحفظ الدين، فالنفس، فالعقل، فالنسب، فالمال، والعرض" (29)

ودافع الشوكاني على اعتبار العرض ضمن الضروريات لتصبح ستاً فقال : "وقد زاد بعض المتأخرين سادساً وهو حفظ الأعراض، فإنّ عادة العقلاء بذل نفوسهم وأموالهم دون أعراضهم، وما فُدي بالضروري فهو بالضرورة أولى، وقد شرع في الجناية عليه بالقذف الحدّ، وهو أحقّ بالحفظ من غيره فإنّ الإنسان قد يتجاوز عن جنى على نفسه أو ماله ولا يكاد أحد أن يتجاوز عن جنى على عرضه" (30)

أمّا ترتيبها فهو من العالي للنازل هكذا : الدين، ثم النفس، ثم العقل، ثم النسل ثم المال، على خلاف في ذلك، فإن بعضهم يقدم النفس على الدين،

وفي تيسير التحرير : "ويقدم حفظ الدين" من الضروريات على غيره لأنه المقصود الأعظم به السعادة السرمدية، ثم يقدم حفظ "النفس" على حفظ النسب والعقل والمال، لأن الكل فرع بقاء النفس، "ثم" يقدم حفظ "النسب" على الباقي لأنه بقاء النوع بالتناسل من غير زنا، فبتحريمه لا يحصل اختلاط النسب، فينسب الولد إلى شخص واحد فيهتم بتربيته "ثم" يقدم حفظ "العقل" على حفظ المال، لأن الإنسان بفواته يلحق بالحيوان، ومن ثمت يجب بتفويته ما يجب بتفويت النفس من الذية الكاملة "ثم" حفظ "المال، وقيل "يقدم" المال" أي حفظه فضلا عن حفظ العقل والنسب والنفس "على" حفظ "الدين" كما حكاه غير واحد لأنها حق الآدمي الضعيف، وهو يتضرر بفواته، والدين حق الله القوي المتعال عن التضرر بفواته "ولذا" أي لتقدمه على الدين "تترك الجمعة والجماعة لحفظه "أي المال" ولأبي يوسف تقطع "الصلاة" للدرهم "إذا سرق منه ولو كانت فريضة" وقدم القصاص على قتل الردة " عند وجوب القتل بكل منهما لاجتماع الحقين ؛ حقه تعالى وحق العبد. (31)

والذي يظهر أن الترتيب الذي ذكره العلماء للضرورات الخمس وأن الدين يقدم على ما يليه إنما هو بحسب الكل، أي في الجملة، أما في آحاد الجزئيات يقدم فيها حفظ المال مثلا على أمر ديني فلا يلزم منه اختلال الدين بكل حال، ولا يقال هنا أنه قدم المال على الدين بإطلاق. وهذا نظير قول الشاطبي رحمه الله أن المندوب إليه بالجزء ينتهض أن يصير واجبا بالكل (32)، فالدين مقدم على غيره من حيث الكلية لأنه الأصل، وغيره خادم له، وإن كان معه فرد من أفراد الضروريات. والله أعلم.

### رابعاً : وسائل المحافظة على الكليات الخمس

أولت الشرائع السماوية هذه الكليات الضرورية عناية وأهمية بالغة وأجمع عقلاء البشر على رعايتها والتزامها وبالحفاظ عليها تستقيم الأمور ويستمر بقاء النوع البشري لتأدية وظيفته في عبادة الله وعمارة الأرض. (33)

وقد وضع الإسلام جملة من الوسائل لصيانة هذه الضروريات والمحافظة عليها، وقد ذكر الإمام الشاطبي أن المحافظة على الضروريات يكون بأمرين : (34)

**الأول :** ما يقيم أركانها ويشبث قواعدها، وذلك بمراعاتها من جانب الوجود، أي بفعل ما به قيامها وثباتها.

**الثاني :** ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك بمراعاتها من جانب العدم، أي بترك ما به تنعدم.

وفيما يلي نتطرق إلى هذه الوسائل باختصار وبحسب ترتيبها من الأهمية :

#### 1 - وسائل المحافظة على الدين (35)

والحفظ له يكون بأمرين :

**الأمر الأول :** ما يقيم أركانه ويشبث قواعده، وذلك بمراعاته من جانب الوجود، بتحقيق الإيمان العلمي المبني على اليقين، والإتيان بعناصر الإسلام وأركانه وهي أصول العبادات بعد النطق بالشهادتين، من صلاة، وزكاة، وصيام، وحج، وما أشبه ذلك من العبادات التي قصد الإسلام من تشريعها إقامة الدين وتثبيتته في القلوب، باتباع الأحكام التي لا يصلح الناس إلا بها. (36)

**الأمر الثاني :** ما يدرأ عنه الاختلال، وذلك بالأمور التالية :

- مشروعية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.  
- وشرع لحفظه وكفالة بقائه وحمايته من العدوان عليه أحكام الجهاد، ووضع له ضوابط.

- وشرع عقوبة لمن يرتد عن الإسلام.  
- وعقوبة من يبتدع ويحدث في الدين ما ليس منه، أو يحرف أحكامه عن مواضعها والحجر على المفتي الماجن الذي يحل المحرمات. (37)

## 2- وسائل المحافظة على النفس :

أولى الإسلام النفس أهمية كبيرة، وذلك لأنها هي المقصد الأسمى الذي ترجع إليه سائر المقاصد الأساسية الأخرى من تشريع الأحكام، وذلك لتوقفها جميعا على الإنسان نفسه سواء من حيث إيجادها أو تنميتها وحفظها. (28)

فمن طريق النفس تتحقق مقاصد الدين الثلاثة : تصحيح الدين الذي به كمال العقل، وتهذيب الأخلاق التي بها كمال النفس، وحسن الأعمال التي تناط بها المصالح والمنافع وبها كمال الجسد. (29)

لهذا فقد شرع الإسلام أحكاما، وأرسى مبادئ خالدة تهدف إلى المحافظة على النفس الإنسانية، سواء من جهة الوجود، أو المحافظة عليها من جهة الاستمرار والبقاء.

ومما يؤكد أهمية النفس ومكانتها في الإسلام أنه جعل طلب المحافظة على حق الحياة وتنميتها، في أعلى مراتب التكليف، والاعتداء عليها، أو إزهاق النفس الإنسانية عمدا وعدوانا -في منطق الإسلام- جريمة عظمى تقترب لا في حق المعتدى عليه، وذوي قرياه، أو أمته فحسب، بل في حق الإنسانية كلها، فصرح القرآن أن قتل النفس دون وجه حق هو بمثابة قتل الناس جميعا، كما أن



إحياءها هو بمثابة إحياء الناس كافة (40)، فقال تعالى: « من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير حق أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا » (41)

وأبعد من ذلك أن الإسلام ذهب في المحافظة على النفس إلى حدّ منع اعتداء الانسان على نفسه وحياته، فمنع عليه إلحاق جميع أنواع الضرر بنفسه، كتعذيب نفسه بقطع بعض أطرافه دون مقصد شرعي، مثلما يُحرّم على الغير الاعتداء عليه تماما، وذلك لأن حياة الانسان في نظر الإسلام ليست ملكا له، فلا يملك ولا يحق له أن يسقط حقه في الحياة، قال سبحانه وتعالى: « ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق » (42)، وقال تعالى: « ولا تقتلوا أنفسكم »، وقال أيضا: « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » (43)

وهذه جملة من الوسائل التي شرعها الإسلام للمحافظة على النفس:

- شرع الزواج بقصد التناسل والتكاثر ويهدف الابقاء على النوع الانساني على أكمل وجه، بالإضافة إلى أهداف عظيمة أخرى، لا تحصى، كالسكن (الألفة) والطمأنينة، وإرواء غريزة الجنس وتهذيبها، وتلبية فطرة حب الولد، إلى غير ذلك.

- تحريم قتل الولد قبل وبعد انجابه، أما قبل فبمنع الإجهاض لغير ضرورة وحالة الضرورة أيضا ترجع في الحقيقة إلى المحافظة على النفس "الأصل" أي الأم، وذلك بعد بذل كل الأسباب.

- وحرّم الإسلام منع الانجاب، وقطع أسبابه لغير ضرورة تدعو إلى ذلك، ولو كان برضا الزوجين، لأنه ليس من حقهما، فلا يصح تصرفهما فيه، إلا على

وجه يحقق مقصود الشارع، بل جعل الإسلام الإجهاض -في بعض أنواعه- اعتداء صارخا على حق الجنين في الحياة -قبل ولادته؟!- ورتب عليه عقوبة زجرية رادعة. (وهاهو العلم الحديث والطب يدعم رأي الشرع ويقرره بقوة، لما ثبت أن عملية الإجهاض أمر بالغ في الخطورة، فهو يهدد حياة الأم بالموت، ويثبت أن الحياة موجودة في الجنين منذ أيامه الأولى، وأن قلبه ينبض بالدم في شرايينه منذ أسبوعه الخامس)

- ومن الوسائل التي شرعها الإسلام وندب إليها من أجل الإبقاء على النفس واستمرارها أنه أوجب على الانسان التزود بما لا بد منه لصيانة نفسه ومدّها بأسباب الصحة من أجل بقائها قوية، مثل تناول ما طاب من المأكّل والمشرب، وتوفير اللباس والمسكن المناسبين (44)

- أوجب على الدولة أن تقيم الحكام والقضاة والشرطة وما إلى ذلك من الأجهزة التي من شأنها أن تحفظ الأمن، وتصون النفوس. (45)

### 3- وسائل المحافظة على العقل :

حماية العقل من ضروريات الحياة التي لا تستقيم الحياة ولا يستقر نظام المجتمع إلا به، فالعقل هو القيمة الكبرى في الانسان، لأنه مناط التكليف، والموصل إلى الإيمان وهو أداة التفكير والنظر والاعتبار في آيات الكون، وهو أساس كل مسؤولية، ويفقده ينحط الانسان إلى درك البهيمة (46)، وقد بين سبحانه حال من عطل هذه الحاسة الضرورية فلم يستعملها فيما يعود على الانسان بالخير، في العاجل والآجل، فقال تعالى : «وقالوا لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير» (47)

ولأهمية العقل أحاطه الشرع بسياج من الحماية وسد الذرائع الموصلة إلى

الإخلال به، فحرم الشارع كل المسكرات والمخدرات وكل ما يؤدي إلى الإضرار بالعقول، فشرع حد شرب الخمر لمنع المسكرات، وشرع عقوبة التعزير لمنع كل ما يشوش العقل كالحشيش ونحوه، وجعل الشارع عقوبة الاعتداء على العقل حتى ذهابه فيه الدية الكاملة، وفي المقابل دعى إلى تنمية العقل ماديا ومعنويا. (48)

ومنع الشرع التضليل الفكري عن طريق بث الأفكار الخبيثة وهي ما اصطلح عليه بالخمور الفكرية : بنشر الأفكار المسمومة والآراء المشككة - خاصة بين العامة من الناس وذوي التفكير المحدود - وذلك عن طريق أصحاب الأقلام المستوردة والمسمومة، يبثونها من خلال الصحف والمجلات ووسائل الإعلام الأخرى، فتجدهم باسم حرية الرأي والفكر ينشرون الأفكار الهدامة التي تتنافى ومبادئ الدين القويم، ويحاربون كل فضيلة ويشككون في قيم الحق، بما يبلبل العقول ويحيرها.

#### 4- المحافظة على الأموال :

المال هو عصب الحياة، ووسيلة تحقيق المصالح ودفع المفساد، وسبب الاستغناء عن الغير، وهو يعد ذلك من زينة الحياة الدنيا - إذا كان من الحلال - قال تعالى : « المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير أملا » (49)

ويفقدته يكون الانسان عالة على غيره، ترده الأبواب، ولا يجد ما تقوم به حياته أو يغطي حاجاته، فردا ومجتعا ودولة. (50)

وقد شرع الإسلام طرقا صارمة لحماية الأموال، فحرم السرقة والغش والتلاعب بأموال الناس، أو التعرض لها بغير حق، القليل منها والكثير على

حد سواء، وأوجب الضمان على من أتلف مال غيره بغير وجه حق، قال صلى الله عليه وسلم : « إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام » (51)، وقال أيضا : « لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة نفس منه » (52)

ومنع كل تصرف يؤدي إلى نقيض مقصود الشارع ؛ من تعطيل للمصالح أو تضييع لها، وجعل ضابط التصرف تحقيق المصلحة العامة ومنع اكتساب الأموال من الطرق المحظورة شرعا، كالربا والاحتكار وبيع الخمور، وحرمة التبذير والإسراف، وأمر بالاعتدال في النفقة والاقتصاد في العيش بما يضمن الكرامة.

وفي المقابل شرع طرق الكسب الحلال ووسائل جمع المال وتحصيله، مثل إيجاب السعي لكسب الرزق والابتغاء من فضل الله واعتبار العمل عبادة، وجعل الأصل في المعاملات والمبادلات التجارية الإباحة، كالبيع والإجارة والشركة والصرف وغير ذلك، وفي هذا كله تحفيز للناس في السعي والبحث عن الرزق، بشرط احترام قواعد الشرع وعدم مصادمة نصوصه، كما دعا المتعاقدين إلى الالتزام بمقتضى العقود، والوفاء بالتزامات وأداء الحقوق.

#### 5- المحافظة على النسل والعرض والنسب :

وذلك محافظة على سلامة المجتمع وتماسكه وانسجامه، فالعرض هو عنوان الشرف والكرامة، وبالمحافظة عليه تقتلع بذور الفوضى الجنسية التي تعصف بنظام الأسرة، فمنع من أجل ذلك الاعتداء على الحياة الزوجية بالإنسداد بين الزوجين، ودعا إلى صيانة النسل بتربية الأولاد والعناية بهم، ونهى عن قطع النسل وعن الأسباب المؤدية إليه من غير ضرورة.

كما شرع الإسلام من الأحكام ما يصلح العلاقة الزوجية وحال الأسرة من

وراء ذلك.

وأحاط العلاقة بين الذكر والأنثى بسياج من الآداب التي تكفل بقاءها في إطار النقاء والطهر، وتحميها من كل إثم وذنس، وذلك سدا للذرائع الموصلة إلى فساد المجتمع والوقوع في الفاحشة. (53)

### قواعد فقهية وضعت لتحقيق المصالح ودرء المفاسد :

#### القاعدة الأولى : الأمر إذا ضاق اتسع. (54)

ومعناها أن المشقة المؤقتة تدعو إلى التيسير والتخفيف إلى حين اتساع الأمر وزوال تلك المشقة وأصل القاعدة مأخوذ من قوله تعالى : « إن مع العسر يسرا »، وقوله تعالى « وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا ... » إلى قوله تعالى : « فإذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة ... » الآية - 101 (103 النساء)

ومن الفروع التي تبنى على هذه القاعدة

- أن المرأة المتوفى عنها زوجها يباح لها الخروج من بيتها أيام عدتها إذا اضطرت للإكتساب.
- ومنها تغيير مياه الآبار بروث الأنعام في البادية لو حكمنا بفساده لضاق الأمر على أهل البادية وما ضاق أمره اتسع حكمه.
- المدين إذا كان معسرا ولا كفيل له بالمال يترك إلى وقت الميسرة، وإذا لم يقدر على إيفاء الدين جملة يساعد على تأدية مقسطا.

- ومنها قبول شهادة النساء والصبيان في الحمامات والمواضع التي لا يحضرها الرجال، دفعا لحرص ضياع الحقوق.
- ومنها شهادة القابلة على الولادة لضرورة حفظ الولد ونسبه.
- ومنها إباحة أكل الميتة للمضطر، أو أكل مال الغير حفظا للحياة.
- ومنها جواز الإجارة على الطاعات كتعليم القرآن والآذان والإمامة حفظا للشعائر من الضياع.

والأصل في القاعدة متفق عليه، وإن اختلفوا في الفروع.

### القاعدة الثانية : إذا اتسع الأمر ضاق (55)

ومعناه أنه إذا زال العذر الذي يستلزم التيسير والتخفيف رجع الحكم الأصلي إلى ما كان عليه قبل الضرورة، وهذه القاعدة تؤخذ من مفهوم القاعدة السابقة.

فإذا كانت القاعدة الأولى تدل على التخفيف والتوسعة في الحالات الإضطرارية يرفع الحرج عند الضيق عن المكلفين، فهذه تدل على رفع حكم الرخصة إذا زالت حالة الضرورة، ونبأً عليه فلا يجوز للمضطر أن يتوسع في أكل الميتة، ولا شرب الخمر فوق الحاجة الملجئة - وهي دفع المهلكة عن نفسه - نعم يجوز له التزود من لحمها بما يضمن له النجاة والخروج من حال الضرورة، ودليل ذلك قوله تعالى: « فإذا أطمأننتم فأقيموا الصلاة إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » فإذا زال العذر وهو حالة الخوف وجب الرجوع إلى الأصل وهو إتمام الصلاة.

ومن الفروع التي تبني على هذه القاعدة :

-ومنها الصلاة بالشوب النجس إذا زادت النجاس 238 عنه فإن الأمر يضيق

مع أن القليل منها معفو عنه.

- ومنها من عجز عن قضاء رمضان لمرض مزمن، وكان لا يستطيع الإطعام سقط عنه الكل.

### القاعدة الثالثة : الضرورات تبيح المحظورات (56)

وهذه القاعدة تندرج تحت القاعدة الكلية "المشقة تجلب التيسير" لأنها مظهر من مظاهر اليسر والتخفيف في الشريعة، وقد تندرج تحت قاعدة : "لا ضرر ولا ضرار".

وهي من القواعد الأصولية التي جرت مجرى القواعد الفقهية.

#### أصل هذه القاعدة :

وقد دل على هذه القاعدة آيات من كتاب الله عز وجل منها قوله تعالى : «فمن اضطر غير باغ ولا عاد فإن الله غفور رحيم»، وقوله تعالى : «وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه» بعد ذكره لجملة من المحرمات. ومن الفروع التي تبنى على هذه القاعدة :

- أخذ رب الدين من مال المدين الممتنع من أداء الدين بغير إذنه إذا ظفر بجنس حقه.

- وجاز دفع الصائل ولو أدى ذلك الدفع إلى قتله إن لم يتمكن إلا بذلك.

### القاعدة الرابعة : الميسور لا يسقط بالمعسور (57)

هذه من القواعد المهمة التي تمسك بها جماهير الفقهاء :

ذكرها الإمام الجويني قال : «إن المقدور عليه لا يسقط بسقوط المعجوز عنه».

وذكر الإمام عز الدين بن عبد السلام لهذه القاعدة فروعاً عديدة ثم قال: «إن من كلف بشيء من الطاعات فقدر على بعضه وعجز عن بعضه فإنه يأتي بما قدر عليه ويسقط عنه ما عجز عنه». (58)

وهذه القاعدة مبناها على التيسير والاعتدال، وهي مستفادة من الأدلة التي تنص على رفع الحرج والمشقة عن العباد، والإتيان بما هو مستطاع. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن أصول الشريعة تفرق في جميع مواردنا بين القادر والعاجز والمفرط والمعتدي ومن ليس بمفرط ولا معتدي، والتفريق بينها أصل عظيم معتمد وهو الوسط الذي عليه الأمة الوسط وبه يظهر العدل بين القولين المتباينين». (59)

ومن الفروع التي تبنى على هذه القاعدة:

- إذا كان مقطوع بعض الأعضاء يجب عليه غسل ما بقي جزماً.
- إذا قدر على بعض السترة فعليه ستر القدر الممكن.
- القادر على بعض الفاتحة يأتي به خلاف.
- من بجسده حرج يمنعه استيعاب الماء فعليه غسل الصحيح مع التيمم عن الجريح.



## الهوامش

- 1- الموافقات : 17/3 ، ط مخلوف.
- 2- وهو الموافق لتعريف علال الفاسي.
- 3- قواعد الأحكام في مصالح الأنام : 8،7/1
- 4- القواعد للمقري : 333/1، إيضاح المسالك للونشريسي : 138 - 140 ، الإيعان بالطلب شرح المنهج المنتخب : 21، ومن المسائل التي بنوها على هذه القاعدة إذا قتل المحرم صبدا فهو ميتة، وأن الوطء الحرام لا يحصن .
- 5- قواعد الأحكام : 4/1 .
- 6- الموافقات : 10/2 ، 25، وشرح التحرير في أصول الفقه لمحمد أمير المعروف بأمر بادشاه: 52/4.
- 7- الموافقات : 8/2 ، وسبأتي الحديث عن هذه المراتب بعد قليل.
- 8- الموافقات : 12 ، 11/2 ، 5/3 .
- 9- الموافقات : 8/2 ، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر الدكتور فتحي الدريني: 93/1 ، ط دار قتيبة، بيروت
- 10- مقاصد الشريعة، 79 .
- 11- المرجع نفسه
- 12- انظر بحث أختنا مخلوف عن مقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور، الفصل الأول من الباب الثالث، وهو تحت الرقن، تقدم به لنيل درجة الماجستير من جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، فقد أحسن وأفاد وأجاد .
- 13- ابن عاشور : أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، 50، والمقصود بحفظ العقل حفظ قوة الإدراك والتمييز والحكم على الأشياء، وهي مناط التكليف، وليس المقصود حفظ العقل بمفهومه الفيزيولوجي أي الجملة العصبية لأن العقل بهذا المعنى الأخير مندرج في حفظ كلي النفس، أفاده صاحب البحث المذكور .
- 14- انظر عن أهمية الاجتهاد الجماعي في العصر الحاضر " الاجتهاد في الإسلام للدكتورة نادية شريف العمري: 255 وما بعدها.
- 15- مقاصد الشريعة، 82.
- 16- مقاصد الشريعة عند ابن عاشور، الفصل الأول، الباب الثالث .
- 17- المستصفي، 290/1 .

- 18- مقاصد الشريعة، 82 .
- 19- الموافقات : 12/2-13 .
- 20- الموافقات : 11/2، 12، 5/3، إمتاع العقول لشيخنا عبد القادر شيببة الحمد: 109، 110، 12/2 .
- 21- انظر مدارج السالكين لابن القيم : 230/1، فقد توسع في بحث ومناقشة الناقلين .
- 22- إرشاد الفحول : 9 .
- 23- قواعد الأحكام : 8/1 .
- 24- قواعد الأحكام : 4/1، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم، تحقيق أحمد شاكرو: 122/8، ط دار الآفاق الجديدة .
- 25- مجموع الفتاوى : 20/19، وعن التحسين والتقييد العقليين انظر: مفتاح دار السعادة لابن القيم : 6/2 - 42، ومما يبرز مكانة العقل أن الشارع جعله مناط التكليف، وقال العلماء في باب المناسب من القياس إنه ما لو عرض على العقول - أي في كونه علة للحكم - تلتفته بالقبول، لكن الشارع هو الذي قضى به عند الوصف لتضمنه للحكمة، تيسير التحرير : 303/3 .
- 26- المستصفي : 57/1 .
- 27- الاعتصام : 311 / 2 .
- 28- الموافقات : 19/ 1 .
- 29- الموافقات : 25/2، تيسير التحرير : 306/3 .
- 30- حاشية عبد الله دراز على الموافقات : 10/2، شرح التحرير : 306/3 .
- 31- شرح تنقيح الفصول : 391 .
- 32- جمع الجوامع : 280 / 2 .
- 33- إرشاد الفحول : 216 .
- 34- التحرير بشرح التيسير لمحمد أمين : 89/4، والكلام الذي بين علامة التنصيص (\*) هو من كلام صاحب الأصل .
- 35- الموافقات : 23/2 .
- 36- الاجتهاد ورعاية المصلحة ودرء المفسدة في الشريعة الإسلامية، عبد العزيز بن عبد الرحمن السعيد : 44 .
- 37- الموافقات : 8/2 .
- 38- الإسلام مقاصده وخصائصه للدكتور محمد عقله : 146 .

- 39- الموافقات : 9، 8/2، علم أصول الفقه عبد الوهاب خلاف : 200، ط دار القلم، 1403 .
- 40- علم أصول الفقه : عبد الوهاب خلاف : 201 .
- 41- دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر : 93/1، الإسلام مقاصده وخصائصه مح عقله : 165 .
- 42- الإسلام مقاصده وخصائصه محمد عقله : 165 .
- 43- دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر : 94/1 .
- 44- المائدة : 32 .
- 45- النساء : 29 .
- 46- البقرة : 195 .
- 47- أصول الفقه لعبد الوهاب خلاف : 201، الإسلام مقاصده وخصائصه : 171 .
- 48- خصائص التشريع الإسلامي للدبريني : 250 .
- 49- الإسلام مقاصده وخصائصه : 182 وما بعدها .
- 50- الملك : 10 .
- 51- الإسلام مقاصده وخصائصه : 192، وما بعدها .
- 52- الكهف : 46 .
- 53- الإسلام مقاصده وخصائصه : 210 .
- 54- جمع الفوائد : 509/1 .
- 55- جمع الفوائد : 509/1 .
- 56- خصائص التشريع الإسلامي للدبريني : 230 .
- 57- انظرها في المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقاء : 994/2 .
- 58- المرجع نفسه .
- 59- المرجع نفسه : 995/2 .
- 60- كتاب الغياني : 469 .
- 61- قواعد الأحكام : 2 / 5 - 6 .
- 62- مجموع الفتاوى : 14 / 21 .



# الإختلاط بين الجنسين وموقف بعض علماء الإسلام منه

د. عمر لعويبة  
أستاذ محاضر  
بجامعة الأمير عبد القادر  
للعلوم الإسلامية

## ملخص

إن الإختلاط بين الجنسين في الحياة الإجتماعية في ميدان التعليم من الموضوعات التي كثر حولها الاختلاف والجدل بين الناس، فهناك من يؤيد مبدأ الاختلاط وهناك من يعارضه بشدة من خلال هذا البحث أردت أن ألقى الضوء على موقف بعض علماء الإسلام حول الاختلاط، وقد ركزت على عالمين معاصرين هما : أبو الأعلى المودودي وسيد قطب، ثم تعرضت إلى موقف الإسلام من الاختلاط بين الجنسين في ميدان التعليم وأوردت في الأخير فتوى شرعية أدلى بها الشيخ عبد الله بن باز (مفتي المملكة العربية السعودية) حول الاختلاط بين الجنسين في التعليم.

## ABSTRACT

*Coeducation is a controversial subject. There are a lot of arguments which are for the implementation of coeducation, and others which are against it. I have highlighted in this essay the ideas of two contemporary righters : Sayed Kotb and Abu-el-alla-elmaoudoudi, I have exposed the arguments of Abdallah Ben 'Baz (the mufti of Saudi Arabia) on this issue*

### Resumé

*La mixité est un sujet très controversé, Il y a des arguments qui sont pour et d'autre qui sont contre la mixité dans la vie social et dans le systeme educatif. Dans cet essai, j'ai mis l'accent sur les arguments de deux ecrivains muslmans contemporains qui sont Sayed Kotb et Abou-el-alla-elmaoudoudi.*

*J'ai exprimé aussi la position de l'islam sur la mixité dans l'enseignement, et j'ai exposé aussi l'argument de Abdallah Ben Baz (le mufti de l'Arabie Saoudite) sur ce sujet.*

قبل التعرض لموقف الاسلام من الاختلاط بين الجنسين في التعليق يجدر بنا أن نشرح موقفه من الاختلاط في الحياة الاجتماعية. لقد اتضح موقف الإسلام من الاختلاط بين الجنسين من خلال الآيات القرآنية التي وردت فيها أحكام الحجاب.

سأقوم في هذا الفصل بعرض هذه الآيات والتأويل والتفسير الذي قدمه علماء المسلمين لها، واستنبطوا منها بعض الأحكام التي تضبط العلاقة بين الجنسين في الحياة الاجتماعية. وسأستعرض كذلك ما جاء به سنة النبي -صلى الله عليه وسلم- فيما يخص تطبيق أحكام الحجاب في المجتمع الاسلامي.

قال الله تعالى: « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذا أذكى لهم. إن الله خبير بما يصنعون. وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها، وليضرن بخمورهن ع جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو أبناء بعولتهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني إخوانهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمان أو التابعين غير أولي الإربة من الرجال أو الطفل الذين لم يظهروا على عور النساء ولا يضرن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن » النور 31/30 .

يقول سيد قطب (1978) شارحا لهذه الآية "أن الإسلام يهدف إلى إقاء مجتمع نظيف، لا تهاج فيه الشهوات في كل لحظة، ولا تستثار فيه دفة اللحم والدم في كل حين. فعمليات الاستشارة المستمرة تنتهي إلى شهواني لا ينطفيء ولا يرتوي" (1)

ثم يستطرد قائلاً: "وإحدى وسائل الإسلام إلى إنشاء مجتمع نظيف هي حيلولة دون هذه الإستهارة، وإبقاء الدافع الفطري العميق بين الجنسين ليما، ويقوته الطبيعية دون إستهارة مصطنعة وتصريفه في موضعه المأمون نظيف" (2)

ثم يلفت سيد قطب إنتباهنا إلى النظرية الغربية التي تسعى إلى تسهيل ملاقات بين الجنسين بدعوى الرقاية من الكبت والعقد النفسية فيقول: لقد شاع في وقت من الأوقات أن النظرة المباحة، والحديث الطليق، اختلاط الميسور، والدعابة المرححة بين الجنسين والإطلاع على مواضع ننة المخبوءة... شاع أن كل هذا تنفيس وترويح، وإطلاق للرغبات الحبيسة، إاية من الكبت، والعقد النفسية وتخفيف من حدة الضغط الجنسي، وماه من إندفاع غير مأمون...» (3).

يرى سيد قطب أن نظرية فرويد كانت وراء النظريات المادية التي تسعى إلى يد الانسان من خصائصه التي تفرقه عن الحيوان، وتريد الرجوع به إلى عدة الحيوانية الفارقة في الطين. ثم ينتقد هذه النظرية من خلال ما شاهد به في البلاد الغربية فيقول: "شاهدت في البلاد التي ليس فيها قيد واحد الكشف الجسدي، والاختلاط الجنسي، بكل صورته وأشكاله، أن هذا كله ته بتهديب الدوافع الجنسية وترويضها. إنما انتهى إلى سعار مجنون لا ي ولا يهدأ إلا ريثما يعود إلى الضماً والاندفاع! وشاهدت الامراض سية والعقد التي كان مفهوما أنها لا تنشأ إلا من الحرمان، وإلا من ف على الجنس الآخر المحجوب، شاهدتها بوفرة ومعها الشذوذ الجنسي أنواعه... ثمرة مباشرة للاختلاط الكامل الذي لا يقيد به ولا يقف عند



حد، وللصداقات بين الجنسين تلك التي يباح معها كل شيء! وللأجسام العارية في الطريق وللحركات المشيرة والنظرات الجاهرة، واللفتات الموقظة" (4)

يعتقد سيد قطب - من خلال نظريته الاسلامية الثاقبة وفهمه العميق للقرآن الكريم - "أن الميل الفطري بين الرجل والمرأة ميل عميق في التكوين، لأن الله قد أناط به امتداد الحياة على هذه الأرض، وتحقيق الخلافة لهذا الانسان فيها. فهو ميل دائم يسكن فترة ثم يعود. وإثارته في كل حين تزيد من عرامته وتدفع به إلى الافضاء المادي للحصول على الراحة. فإذا لم يتم هذا تعبت الأعصاب المستثارة وكان هذا بمثابة عملية تعذيب مستمرة! والنظرة تشير، والحركة تشير، والدعابة تشير، والنبرة المعبرة عن هذا الميل تشير، والطمأنينة هو تقليل هذه المشيرات بحيث يبقى هذا الميل في حدوده الطبيعية، ثم يلبي تلبية طبيعية... وهذا هو المتهج الذي اختاره الاسلام. مع تهذيب الطبع وشغل الطاقة البشرية بهوم أخرى في الحياة". (5)

ثم يشير سيد قطب أن الآيتين المعروضتين تعتبران نماذج من تقليل فرص الاستثارة والغواية والفتنة من الجانبين (6) « قل للمؤمنين يغضوا مآبصارهم، ويحفظوا فروجهم. ذلك أزكى لهم. إن الله خبير بما يصنعون. وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهرا منها » النور 30.

يقول سيد قطب شارحا لهذين الآيتين أن "غض البصر من جانب الرجال أدنى نفسياً، ومحاولة للاستعلاء على الرغبة في الاطلاع على المحاسن والمفاتن الوجودية والاجسام. كما أن فيه إغلاقاً للنافذة الأولى من نوافذ الفتنة والغوا

ومحاولة عملية للحيلولة دون وصول السهم المسموم". (7)

ثم يقول « أن حفظ الفرج هو الثمرة الطبيعية لغض البصر. أو هو الخطوة التالية لتحكيم الإرادة وبقطة الرقابة، والاستعلاء على الرغبة في مراحلها الأولى. ومن تم تجمع بينهما في آية واحدة، بوصفهما سببا ونتيجة، أو باعتبارهما خطوتين متواليتين في عالم الضمير وعالم الواقع. » (8) ثم يتابع شرحه للآيتين ليصل إلى قوله تعالى: « ذلك أزكى لهم » فيقول "فهو أظهر لمشاعرهم، وأضمن لعدم تلوثها بالانفعالات الشهوية في غير موضعها 'المشروع النظيف، وعدم ارتكاسها إلى الدرك الحيواني الهابط. وهو أظهر لمجماعة وأصون لحرماتها وأعراضها، وجوؤها الذي تتنفس فيه". (9)

أما قوله تعالى: "إن الله خبير بما يصنعون" فيقول فيه سيد قطب ما يلي: والله هو الذي يأخذهم بهذه الوقاية، وهو العليم بتركيبهم النفسي وتكوينهم فطري، الخبير بحركات نفوسهم وحركات جوارحهم". (10)

أما قوله تعالى « وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن » يقول فيه سيد قطب مبينا مغزاه "فلا يرسلن بنظراتهن الجائعة المتلصصة، أو باتفة المشيرة، تستشير كوامن الفتنة في صدور الرجال، ويبحن فروجهن إلا في دل طيب، يلبي داعي الفطرة في جو نظيف، لا يخجل الاطفال الذين يجيئون ؛ طريقه عن مواجهة المجتمع والحياة! " (11)

ويصل إلى قوله تعالى: « ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها » فيقول لزينة حلال للمرأة، تلبية لفطرتها. فكل أنثى مولعة بأن تكون جميلة، وأن و جميلة. والزينة تختلف من عصر إلى عصر، ولكن أساسها في الفطرة واحد الرغبة في تحصيل الجمال أو إستكمالها، وتحليلته للرجال. والإسلام لا يقاوم

هذه الرغبة الفطرية، ولكنه ينظمها ويضبطها، ويجعلها تتبلور في الاتجاه بها إلى رجل واحد - هو شريك الحياة - يطلع منها على ما لا يطلع أحد سواه. ويشترك معه في الاطلاع على بعضها، المحارم والمذكورون في الآية بعض، ممن لا يشير شهواتهم ذلك الاطلاع". (12)

ثم يستطرد سيد قطب قائلاً: "فأما ما ظهر من الزينة في الوجه واليدين، فيجوز كشفه لأن كشف الوجه واليدين مباح لقوله -صلى الله عليه وسلم- لأسماء بنت أبي بكر: "يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض، لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وأشار إلى وجهه وكفيه" رواه أبو داود في سننه". (13)

أما قوله تعالى: «وليضرن بخمرهن على جيوبهن» فيقول فيه سيد قطب "والجيب فتحة الصدر في الثوب. والخمار غطاء الرأس والنحر والصدر. ليداري مفاتنهن، فلا يعرضنها للعيون الجائعة، ولا حتى لنظرة الفجاءة، التي يتقي المتقون أن يطيلوها أو يعاودوها، ولكنها وقد تترك كميناً في أطوائهم بعد وقوعها على تلك المفاتن لو تركت مكشوفة! إن الله لا يريد أن يعرض القلوب للتجربة والابتلاء في هذا النوع من البلاء". (14)

يقول سيد قطب إن الإحتشام وستر زينة المرأة هي وسيلة من الوسائل الوقائية للفرد والجماعة. ولهذا يبيح القرآن الكريم تركه عندما يأمن الفتنة. فيستثنى المحارم الذين لا تتوجه ميولهم عادة ولا تشور شهواتهم إلى محارمهم من النساء وهم: الآباء والأبناء وآباء الأزواج وأبناؤهم، والاخوة وأبناء الاخوة، وأبناء الاخوات... كما يستثنى النساء المؤمنات "أو نسائهن". فأما غير المسلمات فلا، لأنهن قد يصفن لأزواجهن وأخواتهن، وأبناء ملتتهن مفاتن نساء المسلمين وعورتهم لو اطلعن عليها. وفي الصحيحين:

"لا تباشر المرأة تنعتها لزوجها كأنه يراها." أما المسلمات فهن أمينات يمنعهن دينهن أن يصفن لرجالهن جسم امرأة مسلمة وزينتها... ويستثنى كذلك "ماملكت أيمانهن" قيل من الإناث فقط. وقيل من الذكور كذلك لأن الرقيق لا تمتد شهوته إلى سيده. والأول أولى، لأن الرقيق إنسان تهيج فيه شهوته كإنسان، مهما كان له من وضع خاص، في فترة من الزمان... ويستثنى "التابعين غير أولي الإربة من الرجال" .. وهم الذين لا يشتجون النساء لسبب من الأسباب كالجب والعنة والبلاهة والجنون... وسائر ما يمنع الرجل أن تشتهي نفسه المرأة، لأنه لا فتنة هنا ولا إغراء... ويستثنى «الطفل الذين لم يظهروا علي عورات النساء».. وهم الأطفال الذين لا يثير جسم المرأة فيهم الشعور بالجنس، فإذا ميزوا، وثار فيهم هذا الشعور - ولو كانوا دون البلوغ - فهم غير داخلين في هذا الإستثناء. وهؤلاء كلهم - عدا الأزواج - ليس عليهم ولا على المرأة جناح أن يروا منها، إلا ما تحت السرة إلى ماتحت الركبة، لانتفاء الفتنة التي من أجلها كان الستر والغطاء. فأما الزوج فله رؤية كل جسدها بلا استثناء...» (15)

أما قوله تعالى: «ولا يضرين بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن» فيقول فيها سيد قطب ما يلي: "ولما كانت الوقاية هي المقصودة بهذا الإجراء، فقد مضت الآية تنهي المؤمنات عن الزينة المستورة، وتهيج الشهوات الكامنة، وتوقظ المشاعر النائمة. ولو لم يكشفن فعلا عن الزينة... وإنما لمعرفة عميقة بتركيبية النفس البشرية وأنفعالاتها واستجاباتها. فإن الخيال ليكون أحيانا أقوى في إثارة الشهوات من العيان. وكثيرون تثير شهواتهم رؤية حذاء المرأة أو ثوبها، أو حليها، أكثر مما تثيرهم رؤية جسد المرأة ذاته. كما أن كثيرين

يشيرهم طيف المرأة يخطر في خيالهم، أكثر مما يشيرهم شخص المرأة بين أيديهم، -وهي حالات معروفة عند علماء الامراض النفسية اليوم- وسماع وسوسة الحلي أو شمام شذى العطر من بعيد، قد يشير حواس رجال كثيرين، وبهيج أعصابهم، ويفتنهم فتنة جارفة لا يملكون لها ردا. والقرآن الكريم يأخذ الطريق على هذا كله، لأن منزله هو الذي خلق، وهو الذي يعلم من خلق، وهو اللطيف الخبير". (16)

بعد إستعراضنا لأقوال سيد قطب في تفسيره للآيتين السابقتين من سورة لنور، نعود إلى ما قاله الاستاذ أبو الأعلى المودودي فيها، ذلك أنه يعتمد -ما قال- في المقام الأول على آثار النبي -صلى الله عليه وسلم- وصحابته -رضوان الله عليهم- كيف نفذوا هذه الاحكام المجملة للحجاب في المجتمع الاسلامي، وماذا استنبط من أقوالهم وأفعالهم من التفاصيل العملية والاعتبارية لهذه الأحكام. (17)

يقول الاستاذ أبو الأعلى المودودي: "إن أول ما أمر به الرجال والنساء في هذا الباب هو الغض من أبصارهم. وترجم كلمة غض البصر إلى لغتنا الأردنية عامة بمعاني خفض البصر وعدم رفعه من الارض، ولكن ليس هذا مقصود الأمر الرياني بهذه الكلمة، بل المقصود اجتناب ما قد عبر عنه في الحديث بزنى النظر، فالتلذذ برؤية جمال الاجنبيات وزينتهن هو مبعث الفتنة للرجال، كما أن الطموح بالبصر إلى الأجانب هو مصدر الفتنة للنساء. من هنا يصدر الفساد طبعاً وعادة، ولذلك قد سد بابيه أول ما سد من الأبواب وهذا هو المراد بغض النظر". (18)

ثم يواصل الأستاذ أبو الأعلى المودودي شرحه للآية القرآنية الخاصة

بالحجاب من سورة النور فيقول أنه مادام الإنسان موجود في هذه الحياة الدنيا وفاتحا عينيه فيها فلا يمكن أن لا يقع بصره على ما حوله من الأشياء والأفراد. ومن غير الممكن أن لا يرى الرجل المرأة أبدا، ولا ترى المرأة رجلا بحال. ومن ثم فإن السنة النبوية توضح ذلك وتفصله وهو إن وقع النظر فجأة، فلا إثم فيه. إنما الأمر المحرم أن يعيد المرء النظر إلى حيث يستأنس الزينة والجمال ويجعله محط عينيه. ويستدل الأستاذ أبو الأعلى المودودي على هذا بعدة أحاديث نبوية منها : عن جرير قال : سألت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عن النظر الفجأة، فقال: "إصرف بصرك" (أخرجه أبو داود). وعن بريدة : قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لعلي "ياعلي لا تتبع النظرة النظرة، فإن لك الأولى وليس لك الأخيرة." (أخرجه أبو داود). وعن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "من نظر إلى محاسن امرأة أجنبية عن شهوة صب في عينيه الآنك يوم القيامة". (19)

إن هذا الحكم الإسلامي العام بغض البصر لكلا الجنسين عند وقوع بصره على الآخر ينطبق في ظروف الحياة العادية، أما إذا اقتضت الضرورة لرؤية المرأة أو جسمها أو حتى عورتها، فإنه يصبح جائزا بل قد يكون مندوبا. ومن ذلك كأن ينظر الطبيب إلى مريضة، أو القاضي إلى امرأة تحضر بين يديه لشهادة أو في قضية، أو تكون عرضة للخطر كأن تشرف على الفرق أو الحريق. ففي مثل هذه الحالات يجوز النظر إلى عورة المرأة فضلا عن وجهها، ويجوز كذلك لمسها. بل إن احتضانها أيضا -إذا كانت متعرضة للحريق والفرق- لا يجيزه الإسلام فحسب بل يعده واجبا بالضرورة. ويأمر الشارع في هذه الأحوال أن يخلص الفرد نيته من الفساد ما استطاع، ولكن إن سرت في نفسه خالجة

من الشهوة بحكم الطبع البشري فيه، فلا يَأْثَمُ عليه لأن مثل هذا النظر واللمس إنما دعت إليه الضرورة فقط . (20)

وكذلك النظر إلى الأجنبية، بل إطالة النظر إليها بقصد التزوج بها، لا يعتبر في الإسلام جائزا فحسب بل هو مما ندب إليه في السنة، فقد رأى النبي -صلى الله عليه وسلم- امرأة بهذا القصد. فعن سهل بن سعد أن امرأة جاءت إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فقالت: يا رسول الله جئت لأهب لك نفسي. فنظر إليها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فصعد النظر إليها. وعن المغيرة بن شعبه أنه خطب امرأة فقال النبي -صلى الله عليه وسلم- "أنظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما". وعن جابر بن عبد الله قال : قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- : إذا خطب أحدكم المرأة فإن استطاع أن ينظر إلى ما يدعوه إلى نكاحها فليفعل". (21)

يستنتج الأستاذ أبو الأعلى المودودي من هذه الحالات الاستثنائية أن الإسلام لا يقصد منع النظر إلى الأجنبية مطلقا، بل المقصود سد ذريعة الفتنة، ولذلك منع النظر الذي لا تدعو إليه الحاجة ولا الضرورة، ذلك أنه يعد من الأسباب المحركة لنزعات الشهوة في الإنسان. (22)

ثم يشير أبو الأعلى المودودي أن حكم غض البصر موجه إلى الرجال وإلى النساء على حد السواء، ويورد الدليل على ذلك في الحديث الذي أخرجه الترمذي في سننه عن أم سلمة رضي الله عنها أنها كانت عند رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وميمونة قالت : فبينما نحن عنده أقبل ابن أم مكتوم، فدخل عليه، وذلك بعدما أمرنا بالحجاب فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- احتجبا منه فقلت : يا رسول الله، أليس هو أعمى، لا يبصرنا ولا

يعرفنا ؟ فقال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أفعميوان أنتما ؟ أستماتا  
تبصرانه؟" (23)

تم يتعمق أبو الأعلى المودودي في مسألة نظر الجنسين إلى بعضهما البعض ويحلل ذلك بكفاءة عالية ويبرهن بشكل واضح على رفض الاسلام لمسألة اختلاط الجنسين في الحياة الاجتماعية ويعلل ذلك.

يعتقد أبو الأعلى المودودي أن هناك خصائص نفسية تميز الجنسين عن بعضهما تجعل هناك فروقا دقيقة، بين نظر الرجل إلى المرأة ونظر المرأة إلى الرجل، ذلك أن الرجل يتميز في طبيعته النفسية بالإقدام عندما يحب شيئا فيسعي إلى إحرازه والوصول إليه. أما المرأة فإن طبيعتها النفسية تقتضي منها التمتع والفرار، مادامت على فطرتها لم تنسلخ منها، ولا يمكن أن يكون فيها من الجرأة والوقاحة أن تسعى بنفسها للحصول على شيء تحبه وتعجب به لا سيما عندما يكون ممنوعا. ومن تم فإن الله قد راعى هذا الفرق بين طبعي الصنفين عند تشريعه للعلاقة بين الجنسين. فلم يشدد في النهي عن نظر المرأة إلى الاجنبي تشديده في النهي عن نظر الرجل إلى الأجنبية. وقد إشتهر حديث عائشة رضي الله عنها أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أراها لعب الحبشة بحرايبهم في المسجد، ويستفاد من هذا الحديث أن نظر النساء إلى الرجال ليس محظورا مطلقا، وإنما المكروه إجتماع النساء والرجال في مجلس واحد وتحديق بعضهم إلى بعض، بالإضافة إلى عدم جواز النظر الذي يخاف منه الفتنة. وبعبارة أخرى فإن الاسلام يحذر من الاختلاط بين الجنسين ولا سيما عندما لا تؤمن الفتنة للأشخاص. فذلك الصحابي -ابن أم مكتوم- الذي كان أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- زوجته أم سلمة بالاحتجاب



منه، أمر فاطمة بنت قيس بقضاء عدتها في بيته. وحصل ذلك عندما طلقها زوجها فأمرها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن تعتد في بيت أم شريك الانصارية، ثم قال: "إن تلك المرأة يغشاها أصحابي، اعتدي في بيت بن أم مكتوم، فإنه رجل أعمى تضعين ثيابك" والمقصود من هذه الاحكام هو تقليل مظان الفتنة إلى أقصى الحدود. ولذلك نجد النبي -صلى الله عليه وسلم- يمنع فاطمة بنت قيس من أن تعيش في بيت كان إمكان الفتنة فيه أكثر وأذن لها أن تقيم حيث كان إمكانها أقل، والمرأة لا بد لها من بيت تقيم فيه. ولكنه نهى النساء أن يجتمعن برجل أجنبي ويرينه وجهها لوجه حيث لا ضرورة تدعو إليه وتستلزمه. (24)

بعد تعرضنا إلى تفسير سيد قطب وأبي الأعلى المودودي لبعض الآيات من سورة النور التي تأمر المسلمين بالغض من أبصارهم وحفظ فروجهم وتأمر المسلمات بالتستر والحجاب عند الخروج أمام الناس. نواصل في هذا الباب ونتعرض إلى آية من سورة الاحزاب التي تأمر أزواج النبي -صلى الله عليه وسلم- خاصة ونساء المسلمين عامة بالتجليب وتغطية الجسم. يقول الله تعالى: « يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤدين » الاحزاب 59.

يقول أبو الأعلى المودودي أن هذه الآية نزلت خاصة في ستر الوجه، ومعناها أن ترخي المرأة المسلمة جانباً من خمارها أو ثيابها على نفسها لستر الوجه وإخفائه سواء كان بضرب الخمار أو بلبس النقاب أو بطريقة أخرى. وقد أكدت الآية أن المسلمات إذا خرجن من بيوتهن متسترات على هذا النحو علم أهل الريبة من الرجال أنهن شريفات، لا إماء ولا متبذلات فلم يتعرض لهن منهم

أحد. (25)

ويعتقد أبو الأعلى المودودي أن جميع المفسرين قد ذهبوا هذا المذهب في تفسير هذه الآية. فيورد رواية عن ابن عباس رضي الله عنه قوله : "أمر الله نساء المؤمنين إذا خرجن من بيوتهن في حاجة أن يغطين وجوههن من فوق بالجلابيب". يورد كذلك عدة أقوال لبعض المفسرين ومنهم رأى العلامة ابن جرير الطبري في تفسيره لهذه الآية فيقول : "يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين لا تتشبهن بالإماء في لباسهن إذا هن خرجن من بيوتهن لحاجتهن، فكشفن شعورهن ووجوههن، ولكن يدين عليهن من جلابيبهم لئلا يعرض لهن فاسق إذا علم أنهن حرائر بأذى من قول". ويشير إلى ما كتب أبو بكر الجصاص : "في هذه الآية دلالة عن أن المرأة الشابة مأمورة بستر وجهها عن الأجانبين وإظهار الستر والعفاف عند الخروج لئلا يطمع أهل الرب فيهن". (26)

وتأكيداً للفهم الموحد الذي أدلى به جميع المفسرين لهذه الآية يستدل أبو الأعلى المودودي بالآثار النبوية والأحاديث الشريفة التي تؤكد ما توصل إليه جميع أهل العلم. فيقول إن النساء قد شرعن في لبس النقاب على العموم بعد نزول هذه الآية من سورة الأحزاب على عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- وقد كن لا يخرجن سافرات. ثم يشير إلى ماورد في سنن أبي داود والترمذي وموطأ مالك من حديث النبي -صلى الله عليه وسلم- الذي أمر أن "المحرمة لا تنتقب ولا تلبس القفازين" وفي رواية أخرى "نهى النساء في احرامهن عن القفازين والنقاب". وهذا يعتبر دلالة صريحة على أن النساء في عهد النبوة قد تعودن الانتقاب ولبس القفازين عامة، فنهين عنه في الاحرام حتى لا يكون القناع

جزءاً من هيئة الإحرام المتواضعة". (27)

ولإبراز أهمية النقاب وستر الوجه للمرأة المسلمة يذكر أبو الأعلى المودودي أن أكثر ما يؤثر في نفس فرد ما هو وجه فرد آخر. وأن الوجه هو المظهر الأكبر للجمال الخلقي والطبيعي في الإنسان، فهو أكثر مفاتن الجمال الانساني جذبا للأنظار واستهواء للنزعات. وأخيراً فإن الوجه هو العامل الأقوى للجاذبية الجنسية بين الجنسين. ولكن رغم أن الوجه عند المرأة يعتبر أكبر عامل للتحريك الجنسي، فإن الاسلام يبيح لها أن تكشفه عند الحاجة والضرورة؛ ذلك أن القانون الاسلامي يراعي مصالح الأخلاق ويراعى -بالجانب الآخر- ضرورات الإنسان وحاجاته ويقيم بينهما الميزان بغاية القسط. أن الإسلام يريد أن يسد باب الفتنة الخلقية، ويريد في آن واحد أن لا يفرض على الإنسان قيوداً لا يستطيع معها أن يقضي حوائجه الحقيقية. ومن ثم لم يأمر الاسلام المرأة في ستر وجهها ويديها بمثل ما أمرها به في ستر العورة وإخفاء الزينة من خلال أحكام قاطعة وصرحة ذلك أن ستر العورة وإخفاء الزينة لا يخل بقضاء حاجات الحياة، ولكن المداومة على إخفاء الوجه واليدين قد ترهق المرأة في أمر القيام بحاجاتها. ومن ثم قرر الاسلام -على وجه العموم- أن تدني النساء عليهن من جلابيبهن، ثم أجاز لهن الله بقوله «إلا ما ظهر منها» أن يكشفن عن وجههن إذا ما إقتضته الضرورة بشرط أن لا يقصد بذلك إظهار الجمال وإحداث الفتنة. (28)

لم يكتف أبو الأعلى المودودي باستخراج تعاليم القرآن فيما يخص طرق سلوك نساء المسلمين من خلال شرح وتفسير الآية السابقة، ولكنه ذهب إلى ما قرره النبي -صلى الله عليه وسلم- وكذلك ما عمل به الصحابة ونسأؤهم

-رضي الله عنهم- تطبيقاً لآيات الحجاب في المجتمع الإسلامي. ونظراً لأهمية هذه الموضوعات في سنة النبي -صلى الله عليه وسلم- وفي حياة الصحابة التي تعرض لها سأقوم بسردها مع إختصارها قدر المستطاع.

### أولاً : الرخصة في خروج النساء لحوائجهن :

يقول أبو الأعلى المودودي أن هناك بعض الأحاديث التي تمنح الرخصة للنساء في الخروج لحوائجهن وقد أورد حادثة وقعت زمان عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كان يود قبل أن تنزل آية الحجاب، لو أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يأمر نساءه بالاحتجاب. وذات مرة خرجت أم المؤمنين سودة رضي الله عنها لبعض حاجتها بالليل. فرآها عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقال : يا سودة ! أما والله ما تخفين علينا، فانظري كيف تخرجين. وكان يقصد بذلك أن تمنع النساء من الخروج. ولما نزلت بعد ذلك آية الحجاب، إزداد عمر شدة في نهي النساء عن الخروج. وحدث لسودة -رضي الله عنها- مرة أخرى أن خرجت من بيتها، فصاح بها عمر رضي الله عنه، فرجعت إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- وذكرت ذلك له، فقال: "قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن". (29)

يستدل أبو الأعلى المودودي بحديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وبمواقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه في خروج النساء من البيت من خلال تفسير وفهم آية من سورة الاحزاب {وقرن في بيوتكن}. فيقول أن المراد منها ليس أن تمنع النساء من تخطي عتبة بيتهن أبداً، بل الأمر أن الله قد أذن لهن أن يخرجن لحوائجهن. ولكن هذا الإذن ليس بمطلق غير محدود ولا هو غير مقيد بشروط. فليس جائزاً للنساء أن يطفن خارج بيوتهن كما شئن، ويخالطن

الرجال بحرية في المجالس والنوادي. وإنما مراد الشرع بالحوائج هو الحاجات الحقيقية التي لا بد معها للنساء من أن يخرجن من البيوت ويعملن خارجها" (30)

وقد تناول الشيخ محمد متولي الشعراوي (1987) قصة بنات شعيب في القرآن وتعرض من خلالها إلى عناصر إحتياج المرأة للخروج من البيت. قال الله تعالى في قصة موسى « ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون ووجد من دونهم إمراةين تزدودان. قال ما خطبكما قالتا لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير » القصص 23 .

ويستخرج الشيخ متولي الشعراوي (1987) العبر والعظات من هذه القصة من خلال شرح مغزاها. فيبدأ بشرح معنى بعض الكلمات. تزدودان ماذا؟ تزدودان الماشية ومعنى تزدودان أي تمنعان الماشية أن تذهب إلى عين الماء. فيقول موسى عليه السلام "ماخطبكما" وهذا سؤال طبيعي حيث أنه رأى حالة متناقضة، رأى إمراةين مع ماشيتهما نحو عين الماء ثم منعها أن ترد الماء. وكان الرد من المرأةين: "لا نسقي حتى يصدر الرعاء وأبونا شيخ كبير". وقد جاء الرد بصيغة الجمع "لانسقي" وهذا دليل على أن القضية مدروسة وليست إرتجالية ومعناها أنه قد إستقر في ديننا وعرفنا أننا لا نسقي حتى يصدر الرعاء فقد كان هناك رجال يسقون. وهنا يستنتج الشيخ متولي الشعراوي (1987) أنه لو كانت الضرورة تبيع للمرأة أن تختلط بالرجال في العمل لكان لهما مبرر أن يختلطا بالرجال عند الماء . فالمرأتان أخذتا الضرورة بقدرها، خرجتا لأن أباهما شيخ كبير. وليس معنى أن الضرورة أخرجتهما فيكون مسوغا للإحتكاك بالرعاء، فهن وإن كن خرجن، فقد خرجن في إطار الحجاب

والسترة أيضا". (31)

### ثانيا : الإذن في حضور المساجد وحدوده :

يقول أبو الأعلى المودودي أن أعظم الفرائض في الإسلام هي الصلاة، وقد حث الاسلام المؤمنين على حضور المساجد والاشتراك في صلاة الجماعة ما أستطاع المؤمن إلى ذلك سبيلا.

ولكن النساء قد أمرن في باب الصلاة مع الجماعة بعكس ما أمر به الرجال. فأفضل صلاة الرجل هو ما يصليه مع الجماعة في المسجد. وأفضل صلاة المرأة ما تصليه في أخلى خلوة من بيتها. يستدل في ذلك بالحديث الذي أخرجه أبو داود عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال النبي -صلى الله عليه وسلم- "صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في حجرتها، وصلاتها في مخدعها أفضل من صلاتها في بيتها". (32)

ومن خلال هذا الحديث النبوي الشريف، يستنتج أبو الأعلى المودودي أن أقل صلاة الرجل من حيث الأجر والثواب هو ما يصليه في بيته، وأفضلها ما يصليه مع أكبر جماعة في المسجد، بينما نجد أن أفضل صلاة المرأة هي صلاتها في أقصى خلوة من بيتها، بل إن صلاتها في خلوتها لم تفضل صلاة الجماعة في المسجد فحسب، بل فضلت على صلاة الجماعة في المسجد النبوي خلف النبي -صلى الله عليه وسلم- نفسه. وهنا يتساءل أبو الاعلى المودودي عن العلة لهذا التمييز بين المرأة والرجل في هذه العبادة ؟ ويقول إن العلة في ذلك ترجع إلى أن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يحب خروج المرأة من بيتها وأراد أن يمنع اختلاط الذكور والانات في جماعة المسجد. (33)

ثم يفصل أبو الأعلى المودودي هذا الأمر فيقول إن الصلاة فريضة مقدسة، والمسجد مكان طهارة وصفاء، ولذلك لم يمنع الشارع النساء بشكل مطلق من حضور مقام طاهر كالمسجد ولعمل صالح كالصلاة، ولكنه أفصح بشكل واضح عما يريد من منع إختلاط الجنسين بما بين في صلاتهما من الفضيلة وعدم الفضيلة. قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "لا تمنعوا نساءكم المساجد وإذا استأذنت امرأة أحدكم إلى المسجد فلا يمنعها". وقال أيضا : "لا تمنعوا نساءكم المساجد وبيوتهن خير لهن". فأحاديث النبي - صلى الله عليه وسلم - تبين أن الشارع لم يمنع النساء من المساجد، لأن حضور المساجد للصلاة ليس بأمر مريب حتى يحظر وينهى عنه ولكن المصالح الاجتماعية لا تقتضي أيضا أن يختلط الرجال والنساء في جماعات المساجد. ولذلك رخص الشارع للنساء في إتيان المساجد ولكنه لم يأمر الرجال أن يبعثوا نساءهم إليها. وإنما أكتفى ببيان أنهم إن آثرن لأنفسهن أدنى درجة من الصلاة، وهي التي يصلينها في المساجد، على أفضل صلاتهن في ناحية البيت، فاستأذنوكم في الأمر، فلا تمنعوهن. وقد فهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه روح الشرع في هذه المسألة، فقد جاء في موطأ الإمام مالك أن عاتكة بنت زيد زوج عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - تنازعه دائما في هذا الأمر، ذلك أن عمر - رضي الله عنه - لا يحب لها أن تحضر للمسجد ولكنها تصر عليه. فكان إذا استأذنته يعمل بالامر النبوي بدقة فيسكت وكأنه يريد بهذا السكوت أنه لا يأذن لها. فتقول عاتكة، والله لأخرجن، إلا أن تمنعني، أي تصرح بالمنع، ولكنه لا يمنعها (34)

ولم يكتف الشارع بآستحسان صلاة المرأة في بيتها وجعلها تفضل صلاتها

في المسجد بل اشترط عليها عند حضورها إلى المساجد أموراً، وقد أوجزها أبو الأعلى المودودي في أربعة نقاط هي :

1- أن لا تحضر إلى المسجد في النهار، بل تشترك في الصلوات التي تؤدي في سواد الليل، أي العشاء والفجر. عن ابن عمر -رضي الله عنهما- قال : قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- "أئذنوا للنساء بالليل إلى المساجد." وقال في ذلك نافع مولى بن عمر "وقد آتخص الليل بصلاة النساء لكونه أستر وأخفى. وعن عائشة رضي الله عنها قالت : كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ليصلي الصبح فينصرف النساء متلففات بمروطهن ما يعرفن من الغلس".

2- أن لا يحضرن إلى المساجد مترينات ولا متطيبات، عن عائشة رضي الله عنها قالت بينما رسول الله -صلى الله عليه وسلم- جالس في المسجد، إذ دخلت امرأة من مزينة ترفل في زينة لها في المسجد، فقال النبي -صلى الله عليه وسلم- "يا أيها الناس انهوا نساءكم عن لبس الزينة، والتبختر في المسجد". ونهي كذلك عن التطيب فقال: "إذا شهدت إحداكن العشاء، فلا تطيب تلك الليلة". وقال "أيما امرأة أصابت بخوراً فلا تشهد معنا العشاء".

3- أن لا تختلط النساء بالرجال في الجماعة ولا يسبقن إلى الصفوف الأمامية، بل يجب أن يقمن خلف صفوف الرجال. قال النبي -صلى الله عليه وسلم- "خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها. وخير صفوف النساء آخرها وشرها أولها". وكان عليه الصلاة والسلام قد أمر ألا يقوم الرجل والمرأة جنباً إلى جنب في صلاة الجماعة وإن كانا زوجين أو أما وإبناً. فعن أنس رضي الله عنه قال: صليت أنا واليتيم في بيتنا خلف النبي -صلى الله عليه وسلم- وأمي



وأم سليم خلفنا. وعن ابن عباس رضي الله عنه، قال: صليت إلى جنب رسول الله وعائشة خلفنا تصلي معنا، وأنا جنب النبي -صلى الله عليه وسلم- أصلي معه.

4- أن لا ترفع النساء أصواتهن في الصلاة. وأما إذا وجب تنبيه الإمام

في أثناء الصلاة فللرجل التسبيح ولهن التصفيق. (35)

بالإضافة إلى كل هذه الحدود والضوابط التي وضعت على حضور المرأة للصلاة في المسجد، وزيادة في الحبيطة وخشية من إختلاط النساء والرجال في الجماعة، فقد قام عمر بن الخطاب رضي الله عنه بتخصيص باب من أبواب المسجد للنساء ونهى الرجال أن يدخلوا منه. (36)

### ثالثا : خروج النساء للجمعة والعيدين :

يقول أبو الأعلى المودودي إن صلاة الجمعة والعيدين تكتسي أهمية عظيمة في الاسلام ولذلك فقد رخص الشارع للنساء تأديتها ولم يشترط عليهن ما اشترط في سائر الصلوات من حضور جماعتها في سواد الليل وحده. فأذن لهن أن يحضرن الجمعة والعيدين، ولكن يجب الإشارة إلى أنهن قد آستثنين بصراحة من وجوب الجمعة عليهن، إلا أنه يجوز لهن أن يحضرن هذه الجماعات إذا آلتزمن سائر شروط اشتراكهن في صلاة الجماعة. وقد ثبت في السنة أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يخرج نساءه إلى المصلى في العيدين، فعن أم عطية قالت: إن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كان يخرج الأبيكار والعواتق وذوات الخدور والحيض في العيدين. فأما الحيض فيعتزلن المصلى ويشهدن دعوة المسلمين. وعن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يخرج بناته ونساءه في العيدين. وكان إجتماع النساء في

العبيدين مستقلا عن اجتماع الرجال، فكان النبي - صلى الله عليه وسلم - يخرج إليهن ويخطبهن بعد أن يفرغ من خطبة الرجال . (37)

#### رابعاً : النساء في الحج :

يستعرض أبو الأعلى المودودي قضية الاختلاط بين النساء والرجال عند أداء ثاني فرض من الفرائض الاسلامية بعد الصلاة وهو الحج. لقد أوجب الله على النساء كوجوبه على الرجال، ولكن النساء أمرن أن يتجنبن مخالطة الرجال في المطاف ما استطعن. وقد أخرج البخاري عن عطاء أن النساء كن يطفن بالبيت مع الرجال على العهد النبوي ولكنهن لا يخالطن الرجال. وعن ابراهيم النخعي في فتح الباري قال: نهى عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن يطوف الرجال مع النساء. قال فرأى رجلا معهن فضربه بالدرة. وفي الموطأ أن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - كان يقدم أهله وصبيانهم من المزدلفة إلى منى، حتى يصلوا الصبح بمنى، ويرموا قبل أن يأتي الناس. وكانت أسماء بنت أبي بكر تأتي منى بغلس، فلما قيل لها في ذلك، قالت قد كنا نصنع ذلك مع النبي - صلى الله عليه وسلم - (38)

#### خامساً : زيارة النساء للقبور واتباع الجنائز :

يقول أبو الأعلى المودودي أن إتيان جنازة المسلم فرض كفاية في الاسلام، إذا أداه طائفة من المسلمين سقط الواجب عن الباقيين. وقد وردت أحكام كثيرة تحث المسلمين على أداء هذا الفرض ولكنها كلها خاصة بالرجال. أما النساء فقد نهين عنه، وإن لم يكن هذا النهي مشددا فيه، وقد رخص لهن في الأمر في بعض الأحيان، ولكن أقوال الشارع تفيد بوضوح أن إتيان النساء للجنائز لا يخلو من مكروه. وقد أخرج البخاري عن أم عطية، قالت : نهينا عن

إتباع الجنائز ولم يعزم علينا.

وقد جاء أيضا في سنن ابن ماجة والنسائي أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان في جنازة، فرأى عمر -رضي الله عنه- امرأة فصاح بها، قال النبي -صلى الله عليه وسلم- "دعها يا عمر! فإن العين دامعة والنفس مصابة والعهد قريب". وما يفهم من الحديث أن المرأة كانت من أقارب الميت، فتبعت جنازته لفرط الحزن، فأحس ذلك منها النبي -صلى الله عليه وسلم- فنهى عمر رضي الله عنه عن زجرها (39)

إن النهي الذي وجه للنساء من إتباع الجنائز يوجه كذلك لهن في زيارة القبور ذلك أن النساء رقيات القلوب وذكري أقاربهن من الأموات أعلق بنفوسهن. فلم يكبت الشارع عواطفهن وأحاسيسهن ولكنه صرح مع ذلك أن الإكثار من زيارتهن للقبور محظور عليهن في الإسلام. فقد أخرج الترمذي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "لعن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- زوارات القبور". (40)

وهنا أيضا نجد أن الإسلام قد وضع قيودا حول أختلاط الجنسين إبعادا للفتنة من ناحية وكذلك مراعاة لطبيعة المرأة النفسية حيث إنها تمتاز بالجزع ورقة القلب مما يدفعها إلى ارتكاب بعض الأخطاء في مثل هذه المواقف. بعد استعراض الأحكام التي تضبط سلوك النساء المسلمات عند أداء العبادات خارج البيت يستنتج أبو الأعلى المودودي حكم الإسلام في مسألة الإختلاط بين الجنسين في جميع شؤون الحياة الاجتماعية فيقول: إذا تأملنا كل هذه الاحكام التي ذكرنا ومنها الصلاة وخروج المرأة إلى المسجد وموسم الحج الذي يكون فيه قلب الإنسان خاشعا لله، والجنائز والقبور التي كلها تذكر

بالموت وتبعث في النفس الشجى والحزن. وفي كل هذه الأماكن والمناسبات تكون النزعات الجنسية عند الإنسان مغمورة أو تطفئ عليها مشاعر وعواطف زكية وواظرة. ولكن الشارع لم يرض أن يختلط الرجال والنساء حتى في مثل هذه المجمع والمناسك. ولئن أذن لهن النبي -صلى الله عليه وسلم- في الخروج إليها، أو أخرجهن بنفسه إليها في بعض الأحيان نظراً لنزاهة المقصد وطهارة الموضوع، فإنه ألزم خروجهن بقيود من الحجاب لا تترك للفتنة أدنى مجال. ثم جعل عدم حضور النساء لجميع تلك العبادات في المساجد - اللهم إلا الحج - خيراً وأحسن لهن من حضورها. ومن كل هذا يتساءل أبو الأعلى المودودي كيف نتوقع من القانون الذي له نزعة تحفظ في خروج المرأة لتلك الشعائر والعبادات أن يجيز الاختلاط بين الجنسين في المدارس والكليات والمكاتب والمعامل والمنتزهات والمقاهي والمسارح ودور السينما ؟ (41)

### سادساً : شهود النساء للحرب :

بين أبو الأعلى المودودي الموضوع التي تشدد الإسلام فيها في أحكام الحجاب وهي الظروف العادية في الحياة التي تقتضي من المرأة أن تلتزم الحجاب والسترة وغطس البصر. ثم يأتي إلى توضيح مواقع اللين والتخفيف فيها. وبين الضرورات التي قد تسامح الإسلام من أجلها في أحكام الحجاب ومنها حالة الحرب والبلاء. فعندما يبتلى المسلمون بالحرب وتقتضي الأحوال أن توفر قوة الأمة كلها للدفاع، ففي هذه الحالة يبيح الإسلام لنساء الأمة أن يشاركن الرجال في خدمات الحرب. ويستخدمهن في الحرب - بشكل خاص - لخدمات الإسعاف كسقي المجاهدين، وطبخ الطعام، ومداواة المرضى، وحفظ الرجال. ولأجل أداء هذه الخدمات خفف الإسلام جداً من حدود الحجاب وأجاز

للنساء أن يلبسن لأجل القيام بها لباسا يشبه إلى حد ما لباس الراهبات النصرانيات حاليا . (42)

ثم يورد أبو الأعلى المودودي مجموعة من الأحاديث وآثار النبي -صلى الله عليه وسلم- التي تثبت أن الإسلام قد رخص للمرأة أن تخرج للحرب والغزو للقيام ببعض الخدمات للمقاتلين وسمح بالتخفيف من حدود الحجاب إذا اقتضته الضرورات الحقيقية. وعند ذلك لا يجوز كشف الوجه واليدين فحسب، بل يجوز كشف جانب من الأعضاء المعدودة من العورة أيضا بقدر الضرورة. ولكن عندما تزول تلك الضرورات وجب أن يرد الحجاب إلى الحدود التي قررت له في الأحوال العامة. (43)

يقول أبو الأعلى المودودي إن مجموعة من الأحاديث تتفق على أن أزواج النبي -صلى الله عليه وسلم- ونساء المسلمين كن يصحبنه إلى ميدان القتال، فيسقين المجاهدين ويداوين الجرحى. وبقي العمل عليه جاريا حتى بعد نزول آيات الحجاب أيضا. وقد أخرج الترمذي أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كان يغزو بأمر سليم ونسوة معها من الانصار، يسقين الماء ويداوين الجرحى. وعن أنس -رضي الله عنه- قال : لما كان يوم أحد انهزم الناس عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال : ولقد رأيت عائشة بنت أبي بكر وأم سليم، وأنها لمشمرتان أرى خدم سوقهما، تنقلان القرب على متونهما، ثم تفرغانه في أفواه القوم، ثم ترجعان. وامرأة أخرى وهي أم سليط، فقد روى فيها عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "ما التفت يمينا ولا شمالا يوم أحد إلا رأيت أم سليط تقاتل دوني". ويذكر أن في غزوة أحد كانت الربيع بنت معوذ وجماعة من النساء تسقي الجرحى وترد القتلى إلى

المدينة. وتذكر الروايات أيضا أن أم عطية غزت مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- سبع غزوات، وكانت تخلفهم في رحالهم وتضع لهم الطعام وتداوي الجرحى وتقوم على المرضى. وفي غزوة حنين شوهدت أم سليم ومعها خنجر فسألها النبي -صلى الله عليه وسلم- ما هذا الخنجر؟ قالت إتخذته، إن دنا مني أحد المشركين بقرت به بطني. (44)

### سابعا: موقف الإسلام من الاختلاط بين الجنسين في هيدان التعليم:

لقد فرض الإسلام التعليم على الجنسين وقد أجمع علماء الأمة الإسلامية على ذلك مستدلين بالحديث المشهور الذي رواه ابن ماجه عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال النبي -صلى الله عليه وسلم- "طلب العلم فريضة على كل مسلم"، والمرأة تدخل في هذا التعميم لأن كلمة مسلم هنا تستغرق المرأة والرجل على حد سواء. (45)

ويلاحظ أبو الأعلى المودودي أن الإسلام لم يكتف بأن أجاز تعليم المرأة العلوم الدينية والمدنية، بل قد رغب في تعليمها وتربيتها وجعل ذلك لازما كلزومه للرجال. فقد كانت النساء على عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- يتعلمن منه الأخلاق والدين كالرجال وكان النبي -صلى الله عليه وسلم- قد جعل لهن موعدا كن يحضرن فيه للتعلم. (46) فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: "جاءت امرأة إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقالت: يا رسول الله ذهب الرجال بحديثك، فاجعل لنا من نفسك يوما نأتيك فيه تعلمنا مما علمك الله، فقال: "اجتمعن في يوم كذا وكذا في مكان كذا" فاجتمعن فأتاهن فعلمهن مما علمه الله «." (47)

ولم يقف تعليم أفراد المجتمع على عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- على الأحرار والأشراف فقط، بل كان يمتد حتى إلى الإماء والعبيد. فقد أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- بالإماء أن يعلمن. ففي حديث له "أيا رجل كانت عنده وليدة فعلمها فأحسن تعليمها وأدبها فأحسن تأديبها، ثم أعتقها وتزوجها فله أجران". (48)

يفهم مما سبق أن الإسلام لا يميز بين الرجل والمرأة في حق التعليم والتربية، ولكنه يفرق بينهما من حيث نوعيته ومجالاته. فتعليم المرأة من وجهة نظر الإسلام يتركز حول جعلها زوجة مثالية وربة بيت مدبرة وأما ناجحة ذلك أن نشاط المرأة يدور حول البيت ومن ثم وجب أن تعلم على وجه خاص تلك العلوم التي تجعلها نافعة إلى أبعد حد ممكن في هذا المجال. ويركز في تعليمها كذلك تلك العلوم التي توسع من أفقها وتهذب من أخلاقها. (49)

ثم إذا كانت المرأة ذات قدرات عقلية خصبة وفكر نابغ وأرادت أن تتعلم ماعدا ذلك من العلوم والفنون، فالإسلام لا يعترض سبيلها مادامت لا تتعدى الحدود التي وضعها الشرع لبنات جنسها. (50)

إن توجيه المرأة لتعليم خاص بها يتركز حول بيتها ودورها كزوجة وأم ليست فكرة خاصة بالإسلام فقط ولكن نجد من الكتاب الغربيين أنفسهم من ينادي بذلك. وقد أورد نور الدين عتر (1981) تصريحات الأستاذ أليكس كاريل الذي يقول: "يجب أن تحسب قوانين التعليم، وبخاصة تلك التي تتعلق بالبنات والزواج والطلاق، حساب الأطفال قبل كل شيء، وينبغي أن تتلقى النساء تعليماً أعلى، لا لكي يصبحن طبيبات أو محاميات أو أستاذات، ولكن لكي يربين أولادهن حتى يكونوا قوماً نافعين". ويقول أيضاً: "أليس من

العجيب أن برامج تعليم البنات لا تشمل بصفة عامة على أية دراسة مستفيضة للصغار والأطفال، وصفاتهم الفسيولوجية والعقلية، يجب أن تعاد للمرأة وظيفتها الطبيعية التي لا تشمل على الحمل فقط، بل أيضا على رعاية صغارها". (51)

أما الشكل التنظيمي للتعليم فإننا نستطيع القول أن الإسلام يفضل أسلوب الانفصال بين الجنسين في تعليم الأفراد ونستدل على ذلك من خلال ما أوردناه من أدلة شرعية وأحاديث النبي -صلى الله عليه وسلم- التي تحث بشكل صريح على الانفصال بين الجنسين في مجالات الحياة. والتربية والتعليم لا تعتبر وضعية استثنائية بل تنطبق عليها أحكام غض البصر، والستر، وعدم إثارة الفتنة بين الجنسين مثل ما ينطبق على باقي مجالات الحياة. لقد حرص الإسلام حرصا شديدا على إبقاء العلاقات بين الجنسين في إطار اجتماعي يكتنفه الجد والعفة والشرعية، ولا يريد أبدا أن يترك للأفراد الحرية التامة في تكوين علاقات إجتماعية غير مبنية على الضوابط الشرعية. وقد بلغ الحرص به على سلامة العلاقات بين الجنسين أن شدد في منع الإختلاط بين الجنسين حتى في أماكن العبادة مثل المساجد وجعل لها ضوابط تقلل من الإختلاط وتشجع على الإنفصال بين الجنسين. وقد أشار أبو الأعلى المودودي إلى ذلك عندما قال إن الإسلام قد تحفظ كثيرا في خروج المرأة إلى أداء الشعائر والعبادات وجعل لها ضوابط لا تتجاوزها. فإن كان هذا موقفه من خروج المرأة إلى العبادات والطاعات فماذا نتوقع أن يكون موقفه في المجالات الأخرى من الحياة. ومن ثم إستنتج أن الإختلاط بين الجنسين في المدارس والكليات والمكاتب والمعامل أمر غير مرغوب في الإسلام، ذلك



أنا لا نستطيع أن نضمن عدم الفتنة بين الجنسين، إضافة إلى أنه لا توجد أية ضرورة شرعية تبرر ذلك الاختلاط. وحتى وإن آقتضت الضرورة أن يختلط الجنسان في مجال التعليم فيجب أن تحترم بعض القواعد الإسلامية الخاصة بالحجاب مثل السترة، ولبس الحجاب، وعدم التسامح بتكوين علاقات الصداقة الحرة بين الجنسين، ومنع الخلوة بين الجنسين منعاً باتاً، ومنع التبرج وإظهار المفاتن من الإناث.

يتعرض الأستاذ محمد قطب في كتابه "التطور والثبات في حياة البشرية" إلى معالجة مسألة العلاقة بين الجنسين من وجهة نظر الإسلام فيقول: "التجاذب بين الجنسين فطرة حتمية الحدوث وما دام الجنسان ليسوا أفراداً معدودين، ولكنهم رجال كثير ونساء، فقد لزم تنظيم التجاذب بينهما لكي لا يؤدي إلى الفوضى والاضطراب" ويرى أن إباحة الاختلاط بلا سبب، وخروج المرأة من بيتها متبرجة وانشغالها بالفتنة والإغراء هما اللذان تسببا في إفساد الغرب. وقد جعل الكثير من المفكرين والعلماء والسياسيين يحذرون من مخاطره أمثال كنيدي وخروتشوف وغيرهم. (52) ويقول أيضاً: "وفي مسألة الجنس بصفة خاصة يكره الإسلام الإختلاط بلا سبب، وببيحه في أضيق الحدود. ومنع التبرج والفتنة ولا يبهما على الاطلاق، ويكره خروج المرأة بلا سبب وببيح خروجها عند الاقتضاء، نظيفة المشاعر ونظيفة السلوك (53). ويقول كذلك أن المرأة على عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- كانت تخرج وتعمل وتقاتل وتعلم بنات جنسها، ولكن كل ذلك بقدر الضرورة الواجبة لشخصها وللجماعة المسلمة». والمجتمع المسلم لا يمنع المرأة أن تقوم بتلك الألوان من النشاط عند الاقتضاء، ولكن تقوم بكل تلك النشاطات في

المجتمع النظيف الذي يعبد الله ويطبق شريعته ويأتمر بأوامره ونواهيه. فالمرأة مادامت تخرج - في المجتمع المسلم - لهذه الشؤون فالعزلة الكاملة ليست قائمة بين الجنسين. ولكن مع ذلك لا يسمح الإسلام بقيام علاقات خاصة بين الشبان والفتيات والرجال والنساء، ولا يقوم نظام "الأخذان" كما عبر عنه القرآن الكريم والذي يسمى "الصداقة" في الغرب، فالمرأة تخرج محتشمة ومتحجبة كشرط أساسي في المجتمع المسلم، وأنها مسألة وشرط أساسي لا يمكن أن يتنازل عنه الإسلام. (54)

إن نظرة الانفصال بين الجنسين نجدها كذلك عند الأستاذ محمد قطب في مجال التعليم حيث يرى أن تخصص مدرسة للبنين تسودها الروح العسكرية بشكل واضح ومدرسة للبنات تطبعها الروح المنزلية، وذلك لإعداد كل لدوره في مستقبل حياته بغير إختلاط بين الجنسين مثل ما هو حاصل في "الجاهلية الحديثة" التي تسعى إلى تخريج جيل مترهل ومتميع لا يستطيع الانسان أن يحكم عليه لأول وهلة - هل هو ولد أم بنت. (55)

ويرجع محمد قطب (1983) فلسفة الانفصال بين الجنسين إلى الدين الاسلامي ذلك أنه منهج حياة جاد لا يهزل ومن طبيعته أنه يرفض التميع والانحلال والترهل من البنين والبنات على حد سواء ويرفض الاسلام كذلك المتشبهين بالنساء والمتشبهات بالرجال على اعتبار أن شدة الاختلاط والاحتكاك بين الجنسين يؤدي إلى إكتساب كل جنس لصفات الجنس الآخر.

وقد نهى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- صراحة عن ذلك في حديث صحيح "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال" (أخرجه البخاري). (56)

ويوافق محمد قطب على الاختلاط بين البنين والبنات في سني الطفولة الأولى في المدرسة الواحدة إذا دعت إلى ذلك الضرورة، ولكن عند نهاية المرحلة الأولى وجب الفصل بين الجنسين ذلك أن الفطرة تبدأ تميز خصائص الرجولة عن خصائص الأنوثة وتلك هي فطرة الله التي لا ينبغي للبشر أن يحيدوا عنها وإن خالفوا وحادوا فإنهم يفسدون الجيل بكل تأكيد كما فسدت الكثير من الاجيال من قبل. فمنذ أن يبدأ الفتى يستعد نفسيا وجسديا لمعالم الرجولة وتبدأ العمة تستعد نفسيا وجسديا لمعالم الأنوثة وجب جعل مدرسة متخصصة لكل جنس على حدة، ويصادف ظهور النضج النفسي والجسدي للأنثى والذكر المرحلة الإعدادية في التعليم العصري. (57)

ولا يعير محمد قطب أهمية كبيرة لآشتراك البنين والبنات في مواد دراسية واحدة أو عدم إشتراكهم، ولكن المهم عنده هو "الجو النفسي" الذي يسيطر على المدرسة والدراسة. ذلك أنه يجب أن يسود جو الرجولة في مدارس الرجال، وجو الأنوثة في مدارس الإناث وهو وما يخدم "الشخصية الإسلامية" التي ينبغي على المدرسة أن تربيها وتعتني بها. فالإسلام حريص كل الحرص على إعطاء الرجل المسلم شخصية الرجل الكامل الرجولة، وإعطاء المرأة المسلمة شخصية المرأة الكاملة الأنوثة. وإذا طبق الاختلاط بين الجنسين في المدرسة الواحدة صعب الوصول إلى المنطق الذي يسعى إليه الإسلام وهو تكوين شخصية الرجل الكامل الرجولة وشخصية المرأة الكاملة الأنوثة، ولكن مع الاختلاط قد نصل إلى جنس متميع الصفات لا يصلح أن يكون رجلا ولا يصلح أن يكون أنثى لانتشار صفات كل جنس في الآخر (58)

ونشير أن النظريات الاجتماعية الحديثة تؤيد وجهة النظر الإسلامية فيما

يخص ظهور الصفات الجنسية في كل من الذكر والأنثى. فنجد أن يوسف مراد يناقش موضوع الفوارق الجنسية في ضوء تباين متطرفين، فريق يؤكد أن الاختلافات التي نشاهدها في المجتمع بين كل من الرجل والمرأة من حيث الإهتمامات والوظائف الاجتماعية ترجع إلى العوامل الوراثية التي تميز بين الجنسين وما يترتب على هذه العوامل الوراثية من خصائص جسمية ونفسية. ويذهب فريق آخر إلى القول بأن الطبيعة البشرية تمتاز بمرونة وهي قابلة لأن تتشكل بأي شكل يريد المربي أن يطبعه عليها حتى أن بعضهم أنكروا وجود طبيعة بشرية أولية وزعموا أن جميع الفوارق التي نشاهدها بين الافراد سواء كانوا ذكورا أم إناثا ترجع إلى تأثير البيئة الاجتماعية. وترى نوال السعداوي أن الحقائق العلمية تثبت أن الفروق بين الرجل والمرأة فروق صناعية من صنع المجتمع بدليل أنها تتغير من مجتمع إلى آخر ومن عهد إلى عهد ومن نظام إلى آخر. (59)

وختاما لهذا المبحث أورد فتوى شرعية أدلى بها الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد بالمملكة العربية السعودية حول "حكم الاختلاط في التعليم". وقد جاءت هذه الفتوى ردا على مقال لمدير جامعة صنعاء عبد العزيز المقالح نشر في جريدة السياسة بتاريخ 1404/07/24هـ. ومما جاء في مقاله أن المطالبة بعزل الطالبات عن الطلاب مخالف للشريعة الاسلامية بدليل أن المسلمين من عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كانوا يؤدون الصلاة في مسجد واحد، الرجل والمرأة ولذلك فإن التعليم يجب أن يكون في مكان واحد بالنسبة للجنسين (60)

يقول الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز أن الكلام الذي جاء في جريد السياسة على لسان مدير جامعة صنعاء جناية عظيمة على الشريعة الإسلامية لأنها لم تدع إلى الاختلاط بل هي تمنعه وتشدد في ذلك مصداقا لما ورد في القرآن الكريم قال تعالى: « وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى » الأحزاب 33، وقال تعالى: « يا أيها النبي قل لأزواجك وبناتك ونساء المؤمنين يدنين عليهن من جلابيبهن ذلك أدنى أن يعرفن فلا يؤذين وكان الله غفورا رحيما » الأحزاب 95، وقال تعالى: « وإذا سألتهم عن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهن » الأحزاب 53. إن هذه الآيات الكريمة وغيرها تدل دلالة ظاهرة على شرعية لزوم النساء لبيوتهن حذرا من الفتنة بهن إلا إذا كانت لهن حاجة تدعوهم للخروج. ثم حذرهن الله سبحانه من التبرج وهو إظهار محاسنهن ومفاتهن بين الرجال فقد صح عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: "ماتركت بعدي فتنة أضرت على الرجال من النساء" (حديث متفق عليه أخرجه مسلم في صحيحه) (61).

أما قول مدير جامعة صنعاء أن "المسلمين من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يؤدون الصلاة في مسجد واحد الرجل والمرأة ولذلك فإن التعليم لا بد أن يكون في مكان واحد" فيرد عليه عبد العزيز بن عبد الله بن باز بما يلي: "فالجواب عن ذلك أن يقال هذا صحيح، لكن كان النساء في مؤخرة المساجد مع الحجاب والعناية والتحفظ مما يسبب الفتنة، والرجال في مقدم المسجد، فيسمعن المواعظ والخطب ويشاركن في الصلاة ويتعلمن أحكام دينهن مما يسمعن ويشاهدن، وكان النبي -صلى الله عليه وسلم- في يوم العيد يذهب إليهن بعدما يعظ الرجال فيعظهن ويذكرهن لبعدهن عن سماع

خطبته، وهذا كله لا إشكال فيه ولا حرج فيه وإنما الإشكال في قول مدير جامعة صنعاء هداة الله وأصلح قلبه وفقهه في دينه- "ولذلك فإن التعليم لا بد أن يكون في مكان واحد"، فكيف يجوز له أن يشبه التعليم في عصرنا بصلاة النساء خلف الرجال في مسجد واحد، مع أن الفرق شاسع بين واقع التعليم المعروف اليوم وبين واقع صلاة النساء خلف الرجال في عهده -صلى الله عليه وسلم- ولهذا دعا المصلحون إلى إفراد النساء عن الرجال في دور التعليم، وأن يكن على حدة والشباب على حدة، حتى يتمكن من تلقي العلم من المدرسات بكل راحة من غير حجاب ولا مشقة، لأن زمن التعليم يطول بخلاف زمن الصلاة، ولأن تلقي العلوم من المدرسات في محل خاص أصون للجميع وأبعد لهن من أسباب الفتنة، وأسلم للشباب من الفتنة بهن، ولأن أفراد الشباب في دور التعليم عن الفتيات مع كونه أسلم لهم من الفتنة فهو أقرب إلى عنايتهم بدروسهم وشغلهم بها وحسن الاستماع إلى الأساتذة وتلقي العلم عنهم بعيدين عن ملاحظة الفتيات والانشغال بهن وتبادل النظرات المسمومة والكلمات الداعية إلى الفجور". (62)

## المراجع

- سيد قطب (1978) من ظلال القرآن - دار الشروق - القاهرة.
- الأبوالأعلى المودودي (بدون تاريخ) الحجاب دار الفكر - دمشق.
- محمد متولي الشعراوي (1978) شبهات وأباطيل خصوم الإسلام والرد عليها دار الشهاب - الجزائر .
- نزالدين عتر (1981) ماذا عن المرأة - دار الفكر - دمشق .
- محمد قطب ( بدون تاريخ ) التطور والنيات في حياة البشرية - مكتبة وهبة - مصر .
- محمد قطب (1983) منهج التربية الإسلامية - الجزء الثاني - دار الشروق .
- عبد الرحيم بخيت عبد الرحيم (1985) دورا الجنس في علاقته بتقدير الذات موضوع الجمعية المصرية للإرشادات النفسية أبريل 1985 مركز التنجدة البشرية والمعلومات الجيزة .
- عبد العزيز بن عبد الله ابن باز (1986) حكم الإختلاط في التعليم - مجلة البحوث الإسلامية، العدد 15، 1985-1986 الرياض السعودية .

## الهوامش

1. سيد قطب . في ظلال القرآن. دار الشروق . القاهرة. ص : 2511.
2. سيد قطب . مرجع نفسه، ص : 2511.
3. سيد قطب . مرجع نفسه، ص : 2511.
4. سيد قطب . مرجع نفسه، ص : 2511.
5. سيد قطب . مرجع نفسه، ص : 2512.
6. سيد قطب . مرجع نفسه، ص : 2512.
7. سيد قطب . مرجع نفسه، ص : 2512.
8. سيد قطب . مرجع نفسه، ص : 2512.
9. سيد قطب . مرجع نفسه، ص : 2512.
10. سيد قطب . مرجع نفسه، ص : 2512.
11. سيد قطب . مرجع نفسه، ص : 2512.
12. سيد قطب . مرجع نفسه، ص : 2512.
13. سيد قطب . مرجع نفسه، ص : 2512.
14. سيد قطب . مرجع نفسه، ص : 2513.
15. سيد قطب . مرجع نفسه، ص : 2514.
16. سيد قطب . مرجع نفسه، ص : 2514.
17. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). الحجاب. دار الفكر. القاهرة . ص : 282.
18. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق. ص : 282.
19. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق. ص : 283.
20. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق ص : 284/283.
21. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 285/284.
22. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 285.
23. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 285.
24. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع ذكر سابقا. ص : 287.
25. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 300.
26. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 301.



27. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 303/302.
28. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 310.
29. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 314.
30. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 314.
31. محمد متولي الشعراوي (1987). شبهات وأباطيل خصوم الإسلام والرد عليها. دار الشهاب باتنة الجزائر. ص : 59.
32. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 316/315.
33. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 317/316.
34. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 318/317/316.
35. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 320.
36. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 321/320.
37. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 322/321.
38. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 321.
39. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 323.
40. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 323.
41. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 324.
42. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 325.
43. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 325.
44. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 327/326.
45. نور الدين عتر (1981). ماذا عن المرأة. دار الفكر دمشق. ص : 30.
46. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 243.
47. نور الدين عتر (1981). مرجع سابق . ص : 31.
48. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع ذكر سابقا. ص : 244.
49. أبو الأعلى المودودي (بدون تاريخ). مرجع سابق . ص : 244.
50. نور الدين عتر (1981). مرجع سابق . ص : 25/24.
51. محمد قطب (بدون تاريخ). التطور والشباب في حياة البشرية. مكتبة وهبة مصر. ص: 208/207.
52. محمد قطب (بدون تاريخ). مرجع ذكر سابقا. ص : 208.

53. محمد قطب (بدون تاريخ). مرجع ذكر سابقا. ص : 208.
54. محمد قطب (1983). منهج التربية الإسلامية. الجزء الثاني. دار الشروق. ص : 177.
55. محمد قطب (1983). مرجع سابق . ص : 177.
56. محمد قطب (1983). مرجع سابق . ص : 177.
57. محمد قطب (1983). مرجع ذكر سابقا. ص : 178.
58. محمد قطب مرجع سابق . ص : 178 .
59. عبد الرحيم بخيث عبد الرحيم (1985). دور الجنس في علاقته بتقدير الذات. موضوع في الجمعية المصرية للدراسات النفسية. أبريل 1985. مركز التنمية البشرية والمعلومات. الجيزة. ص:223.
60. عبد العزيز بن عبد الله بن باز. حكم الاختلاط في التعليم. مجلة البحوث الاسلامية. العدد : الخامس عشر. 1986/1985. الرياض السعودية.
61. عبد العزيز بن عبد الله بن باز (1986). مرجع سابق . ص : 7/6.
62. عبد العزيز بن عبد الله بن باز (1986). مرجع سابق. ص : 10.

# التيارات الفكرية بتلمسان في عهد بن زيان

د. عبد العزيز فيلالبي

أستاذ التاريخ الوسيط

جامعة قسنطينة

## ملخص

وصفوة القول إنه على الرغم من كثرة العلماء والفقهاء لمدينة تلمسان إلا أنهم لم يصلوا إلى درجة الاجتهاد المطلق، الذي وصل إليه الأئمة الأربعة المشهورون، وإنما يمكن إدراجهم ضمن المجتهدين في إطار المذهب المالكي بحيث لم يحددوا عن مبادئه، ولم يعملوا إلا بما يوافق مضامينه.

## ABSTRACT

### *The Ideologic tendencies in Tlemcen in the period of Beni Zianes*

*Although there were many scientistes and lawyers in Tlemcen, they have not been able to reach the level of "Ijtihad" as the four Imams of Islam. But we have to be fair and classified them as "moujtahidines" in the doctrine of malikite.*

### Resumé

### *Les courants ideologiques à TLEMCEEN à l'époque des Beni Zianes*

*Malgré l'abondance des savants et des magistrats à Tlemcen, aucun savant n'a pu atteindre le degré de l'ijtihad absolu, que les quatres Imams ont atteint, mais n'empêche de les classer tous dans le cadre des "Moujtahidines" "Malikites"*

## مقدمة

حرص أهل تلمسان وعلمائها على تمتين العلاقة مع أهل المغرب خاصة والمشرق والأندلس على وجه العموم، حيث تضاعف الإتصال، عن طريق النشاط الدبلوماسي وتبادل الرسائل الديوانية والإخوانية، وعن طريق الرحلة في طلب العلم التي أصبحت عادة محمودة عند التلمسانيين، وعن طريق الحج أيضا إلى البقاع المقدسة والتجارة، فأتيحت الفرصة بالعلم أن تتلاقح أفكارهم، وأن تتدعم الروابط الشقافية، والعلمية بينهم وبين نظرائهم في حواضر المشرق والمغرب والأندلس.

فاتخذت بذلك الثقافة في تلمسان يرافقين هامين، رافد المشرق ورافد الأندلس، فضلا عن الجهاز العلمي المحلي، نتج عن ظهور عدة تيارات فكرية بالعاصمة الزبانية.

## أولا : تيار الاجتهاد :

### - التيارات الفكرية بتلمسان

حملت الدعوة الموحدية في طياتها، بذور نهضة إصلاحية دينية ومذهبية، في ربوع المغرب الإسلامي، أرسى قواعدها الموحدون وثبتوا دعائمها بتشجيعهم، للبحث والدرس والتحصيل في مجال العلوم النقلية والعقلية، ودراسة المسائل الفقهية والعقدية، وفرضوا مبادئهم التوحيدية على أهل المغرب بالترغيب حينا وبالترهيب أحيانا (1)، وتحويلهم عن المذهب المالكي وعلم الفروع التي كانت سائدة في عهد المرابطين، وأمروا بالاجتهاد والعودة إلى الأصول، من كتاب وستة ونبد الفروع (2)، فأراد الموحدون بذلك كسر الحصار الذي ضربه

المرابطون وفقهاؤهم على الفكر المغربي فترة من الزمن، وتصدوا لعلماء المالكية السلفية، ووصفوهم بالتقليد والجمود والجهل والطغيان والتجسم والكفر (3).

بذل الموحدون جهودا كبيرة في سبيل توحيد بلاد المغرب والأندلس سياسيا وعقديا، بنشر دعوتهم في المدن والقرى والبوادي، وبين مختلف طبقات المجتمع المغربي وفناته، مستندين إلى القرآن الكريم والسنة النبوية، ودعوتهما الناس إلى التفكير المنطقي والإستدلال العقلي (4)، فأدى هذا الأسلوب الجديد إلى جدل كبير، بين فقهاء المالكية الممثلين للتيار السلفي، وبين غيرهم من أتباع الموحدين وأنصارهم، الذين يفضلون مذهب الأشاعرة، في مسائل عديدة، خاصة فيما يتعلق باستخدام الحجج العقلية والتأويل والمنطق، الذي يتفق مع التفسير التقليدي السائد عند الفقهاء المرابطين المحافظين (5)، الذين يقولون برأي مالك والسلف، والإعتقاد بظاهر النصوص والصفات (6).

قام الموحدون بتدريس تأليف الأشاعرة، في حلقات الدرس والتحصيل بين الطلاب، وترويج كتب الإمام الجويني (ت478هـ/1085) ونشر أفكاره، كذلك سمحوا بتدريس مصنفات حجة الإسلام الغزالي (505هـ/1111م) التي كانت محظورة في عهد أسلافهم المرابطين (7).

فقد تضمنت عقيدة الموحدين آراء اقتبسوها من بعض المذاهب التي سادت بلاد المغرب والمشرق والأندلس، ولا سيما منها مذهب المعتزلة والسنة والأشاعرة ومذهب ابن حزم الظاهري (8) وتبنوا نظريات الشيعة في الإمامة (9)

والمهدوية (10) والعصمة (11) فكان مذهبهم مذهبا عقديا مبتكرا، مستمدا أصوله من المذاهب الآتفة الذكر.

وقد حاول الموحدون الضغط على فقهاء تلمسان، كغيرهم من فقهاء المغرب وإرغامهم على اعتناق أفكارهم الجديدة، والتخلي عن المذهب المالكي، لكن هذه الوسائل لم تزد فقهاء تلمسان خاصة، منهم سلفية الإمام مالك إلا عنادا وتصلبا في الموقف (12)، بالرغم مما أصابهم من محن وأذى، وفي هذا الشأن يقول عبد الله كنون: "والذي نريد أن نسجله هنا هو أن المذهب المالكي، لم ينهزم مطلقا أمام الدعوة إلى الإجتهد، التي كان الموحدون يتزعمونها، ولا أمام المذهب الظاهري، الذي عرف نشاطا كبيرا في هذا العصر" (13).

فقد أظهر فقهاء المالكية مقاومة شديدة، ونوايا عدائية للموحدين وخير دليل على ذلك، حركة القاضي عياض ضد عبد المؤمن بن علي (14)، ونتيجة لهذا الصراع الفكري، أنتعشت الحركة الفكرية، ثم نضجت وانتشرت في الحواضر المغربية والأندلسية، وازدهرت العلوم الدينية ازهارا كبيرا، وكثر المشتغلون بها، لأنها توفر الوظائف الرفيعة في الدولة (15)، فضلا عن المكانة الإجتماعية التي يحظى بها الفقيه، عند السلاطين وعند مختلف فئات المجتمع، فتقدمت دراسة الفقه تقدما ملحوظا، ونبغ في هذه العلوم عدد كبير من أهل تلمسان تركوا لنا مؤلفات، ومصنفات، ومجاميع، ومختصرات، وبرامج عديدة (16).

### - التيارات الفكرية في ظل بني زيان :

لما ظهر بنو زيان بتلمسان، دعوا للحركة الفكرية، التي تركها الموحدون،

وساروا على دريهم في بداية الأمر، ثم أخذوا يتميزون عنهم بسياسة ثقافية، تتعلق بالمسائل المذهبية والعقيدة، وأظهروا مرونة كبيرة تجاه فقهاء المالكية وعلم الفروع (17).

فأمروا بتدريس كتب المذهب المالكي، إلى جانب العلم النظري للأصول ( القرآن والسنة )، وكتب التوحيد لابن تومرت (ت524هـ/1230) في بداية عهدهم، وأصبحت بذلك المدرسة الرسمية والمساجد والزوايا بمدينة تلمسان، تعطي المكانة الأولى، لتدريس الفقه طبقاً للمذهب المالكي (18) واستجابة لمطالب الفقهاء ونضالهم الطويل في عهد الموحدين، وهي المرحلة المعروفة بمرحلة الانتقال ما بين المبادئ الموحدية في التوحيد والعقيدة، وبين العودة إلى المذهب المالكي، الذي يعتبر مذهب الأغلبية في المدينة.

فبعد أن كانت الدولة في نظر الفقهاء والرعية، تقاوم هذا المذهب أصبحت تحتضنه، وتؤيد فقهاءه، وتحثهم على تدريس كتاب "الموطأ" للإمام مالك (ت 179 هـ/745) والمدونة للإمام سحنون (ت 240 هـ/854) فكان لهذا الموقف الرسمي، أثره البالغ في نهضة الفقه المالكي بتلمسان (19) وبالتالي أخذ الناس في هذه المدينة كغيرهم من المغاربة يتخلون تدريجياً عن الأفكار الموحدية في المذهب والمعتقدات، وقضى بذلك بنوزيان على خرافة العصمة والمهدوية والإمامية، ونقحت في عهدهم العقيدة الأشعرية مما شابها من أفكار مقتبسة من المعتزلة والشيعة (20).

وأصبح بذلك المذهب المالكي، هو المذهب الرسمي في المغرب الأوسط منذ النصف الأول من القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي. (21) فصادف



هذا الإجراء والتحويل ارتياحا كبيرا لدى الفقهاء، خاصة الأواسط المالكية المغربية عامة وتغنى بذلك الشعراء فقال مالك بن المرحل (22) في هذه المناسبة : ( الرمل )

مذهبي تقبل خذ مذهب سيدي ماذا ترى من مذهبي ؟  
لا تخالف مالكا في رأيه فيه يأخذ أهل المغرب (23)  
وقال أيضا : ( الطويل )

وما أنا إلا عالم كل عالم ففي الشعر حسان وفي الفقه مالك (24)  
وأعاد بالتالي بنو زيان، للمجتمع التلمساني خاصة، ولأهل المغرب الأوسط عامة، مذهبهم الرسمي، وعملوا على تدعيمه وتوطيده، فلم يجدوا صعوبة في ذلك لأن التلمسانيين، كانوا قد اختاروا هذا المذهب منذ زمن بعيد، قبل ظهور المرابطين، وإقامة دولتهم، فانسجموا مع مقتضياته، وتكيفوا مع متطلباته، لأسباب اجتماعية وطبائع أهل المغرب في حب البساطة، وعدم التعقيد من جهة، ولطبيعة المذهب في حد ذاته من جهة ثانية، فأصبح مذهب الأغلبية بدون منازع.

والظاهر أن المذاهب الأخرى، لم تكن لها صدى في أوساط المجتمع التلمساني، ولا سيما المذهب الشيعي، ويؤكد ذلك العلامة ابن خلدون بأنه عندما أراد القائد إبراهيم الأبلبي، والد العامل محمد الأبلبي التوجه إلى البقاع المقدسة لأداء فريضة الحج والهروب من خدمة بني مرين، اختفى فترة من الزمن بالعباد رفقة الفقراء (المتصوف) فوجد بعض الشيعة قدموا من كربلاء يريدون نشر مذهبهم في هذه الربوع، وفي هذا الصدد يقول : " خرج قاصدا الحج وانتهى إلى رباط العباد مختفيا، في صحبة الفقراء، فوجد هناك رئيسا من أهل كربلاء

من بني الحسين جاء إلى الغرب يروم إقامة دعوتهم فيه" (25). وكذلك ظهرت تيارات فكرية بمدينة تلمسان كتيار الإجتهد والتصوف والسلفي، وظل المذهب الأشعري، من حيث العقيدة سائدا يراعاه سلاطين بني زيان، ويدين به أغلب فقهاء تلمسان.

### - تيار الإجتهد بتلمسان :

برز بعض الفقهاء بمدينة تلمسان، درسوا في مدارس عديدة وتعلموا على كبار شيوخ الحواضر المغربية، والأندلسية والمشرقية، حتى صاروا أئمة زمانهم، استخدموا نهج الإجتهد (26) في مسائل فقهية، وهي المواضيع التي تكون غير واضحة أو المسائل المختلف فيها، والتي لم تكن مفصلة في كتب الفروع (27)، فيعودون إلى الأصول ويشرحونها شرحا يتناسب مع تشريع المذهب ويتطابق معه، ثم يقيسون ويرجحون، خلافا لما كان في عهد فقهاء الدولة المرابطية، التقليديين، الذين كانوا يعتمدون على اجتهاد السابقين، دون الرجوع إلى الأصول والبحث فيه (28)..

وعلى الرغم مما أنجبتته مدينة تلمسان في العهد الزياني، من أئمة أعلام كثيرين في الفقه فإنهم لم يصلوا إلى درجة الإجتهد المطلق، التي وصل إليها الأئمة الأربعة المشهورون، وإنما يمكن تصنيفهم ضمن المجتهدين، في إطار المذهب المالكي، لا يخرجون عن مبادئه، إلا بما يوافق مضامينه (29).

### ثانيا : عينات عن المجتهدين :

وقد مثل هذا الإتجاه العديد من الفقهاء بتلمسان كالعالمين الفقيهين الأخوين ابني الإمام، أبي زيد عبد الرحمن (ت 1343/743) وأبي موسى

عيسى (ت 750هـ/1349) اللذين عملا على تنقيح بعض مسائل الفقه، من خلال الأصول، وتوضيح ما جاء غامضا فيه دون تعصب إلى المذهب بالرجوع إلى أعلى الأسانيد والأصول، وقد ناظرا شيخ الإسلام رائد السلفية، الذي عاصرها وهو تقي الدين أحمد بن تيمية (728هـ/1328)، وتفوقا عليه في بعض المسائل، فحدثا له مضايقات، فكان ذلك من أسباب محنته (30) فأنشد لنفسه قائلا : (البسيط).

محصل في أصول الدين حاصله من بعد تحصيله علم بلا دين  
 أصل الضلالة الإفك المبين فما في فأكثره وحي الشياطين (31)  
 وقال عنهما جلال الدين القزويني "بمثلهما يفخر المغرب" (32)  
 فكان لهما صيت ببلاد المشرق والمغرب (33).

ونحامنحاهما الإمام، أبو عبد الله محمد المقرئ التلمساني (ت 759هـ/1357)، الذي يعد من أبرز العلماء، الذين أنجبتهم المدرسة المالكية في تلمسان والمغرب، خلال القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي، له تصانيف عديدة في الفقه والتصوف (34)، قارن بين فروع المذاهب الأربعة، وناقش من سبقه في مقاصد الشريعة الإسلامية، وقواعدها الفقهية وفروق أحكامها (35)، وربط الفروع بقواعدها الشرعية، وعلى بيان ما نشأ من الخلاف المذهبي، في أصل هذه القواعد، وقد اعترض على بعض آراء شهاب الدين القرافي (36)، فابتكر بذلك طريقة جديدة في خدمة الفقه وهي خلاصة عمله النقدي لأقوال الفقهاء ونظرائهم إلى بعض المسائل فكانت له

مواقف اجتهادية عديدة وآراء خاصة في حدود المذهب المالكي، صرح فيه الكثير أقوال الفقهاء (37)، وكانت له مشاركة في الجدل والمنطق (38) وصفه الشريف التلمساني بقوله، "قد جاز بذهنه الثاقب الراجح في تحقيق الدلائل الصعبة، وجاز برأيه الصائب الناجح في تحصيل المسائل موردا عذبا حتى صار يفصل في مضيق المناظرات، بين أربابها، ويلي كشف حجابها" (39).

فقد أصبحت المدرسة الأشعرية الكلامية منهجا، لأتباع المذهب المالكي الذين صارت لهم مرونة من غير تسامح، تجاه المذاهب الأخرى، فأكتسبوا بذلك أدوات الجدل، والمساجلات والمناظرات، للدفاع عن موقفهم ومذهبهم، خاصة في مواجهة خصومهم، ولا سيما المتصوفة الباطنية، ومحاربة البدع بجميع أنواعها (40).

ولعل تفصيلهم لمذهب مالك يعود إلى ما يحتويه من آراء وأفكار ونصوص أصلية من الكتاب والسنة من جهة، ولإعادة الاعتبار للفقهاء المالكية الذين تعرضوا إلى المحن في العهد الموحد من جهة ثانية، وللتوافق القائم بينه وبين عقليتهم ومزاجهم، لاعتماد المذهب على النص والتثبيت في النقل، والإبتعاد عن المبالغة في استعمال الفلسفة والمنطق والقياس (41).

وكذلك فضل أهل المغرب على المذهب المالكي، لأن سلوك المالكيين من القضاة والفقهاء بين الجماهير، كان سلوكا، يكاد يكون مثاليا، سواء فيما يتعلق بعلاقاتهم بالله أو بالأمراء والسلطين، أو بالناس جميعا، فعلاقتهم بالله تمثلت في التقوى والورع وحسن السيرة، واجتناب مغريات الدنيا وزخرف الحياة (42).

أما صلتهم بالسلاطين والأمراء، فلم تكن قائمة على التودد والتملق لهم، واسترضائهم أو التمسح بأطرافهم، وطلب رضاهم، بل كان أغلبهم لا يتسامح معهم في الرأي والفتيا ولا يطوعون الدين لرغباتهم، ولا يخشون في الله لومة لائم، وأما علاقتهم بالناس فكانت قائمة على التواضع، غير مترفعين على العامة، مهتمين بهم يبحثون معهم عن الحلول العلمية لقضاياهم الفقهية، ويتوسطون بينهم وبين الحاكم للتخفيف عنهم والدفاع عن حقوقهم (43).

وهكذا نرى بأن المذهب المالكي، قد تطور نحو المرونة والإنتشار، ولم يعد أصحابه متصلبين جامدين، لأنهم استفادوا من المحنة الطويلة التي تعرضوا لها خلال القرون السالفة، فطرحوا قضايا مذهبهم وأفكارهم من خلال مقاييس جديدة، تحاول التوفيق بين النظرية الشرعية وبين الواقع وتطوره (44).

ويبدو أن نزعة الإجتهد، خلال القرنين الثامن والتاسع الهجري الرابع والخامس عشر الميلاديين، بمدينة تلمسان، كغيرها من حواضر المغرب، لم تتعد نطاق المذهب المالكي للإعتبرات السالفة الذكر، وتخضع لأفكاره ومقاييسه، ولم يكن من السهل على الفقهاء بلوغ درجة الإجتهد المطلق والتحرر من أصول المذهب وفروعه، ولعل هناك من تصدى لهذه النزعة وعارضها، ووقف ضد أصحاب استعمال الرأي، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: "ومدعي الإجتهد لهذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده" (45).

وقد ظل بعض الفقهاء المحافظين على الفروع يعتمدون على النقل الحرفي لآراء السابقين، وهم الذين انتقدهم المقري الجد بقوله: "ولا يجوز التعصب إلى المذهب بالإنتصاب للإنتصار" (46).

وندد بالتقليد والتعصب، وتصدى لبعض المواقف التقليدية المتزمته، التي سادت في عصره، وهي ظاهرة الجنوح إلى الأقوال المنقولة، والتقوى بما أفتى به السابقون الأولون، وفي ذلك يقول: "إعلم أن التقليد هو المعصية التي هي كالطبع لهذا النوع، لأنه غلب عليه حب الخيال والوهم، وقل فيه طاعة العقل والفهم" (47).

وقد انتقد كل من محمد بن إبراهيم الآبلي العبدري التلمساني، والإمام أبي عبد الله المقري، كثرة التأليف المختصرة، في عهدهما، وكذلك الإتجاه السائد في بناء المدارس، لأنهما يريان بأن هذه الظاهرة، يمكنها أن تفسد التعليم، وتؤثر على التحصيل والجدير بالذكر، أن ظاهرة انتشار المختصرات والمواجز ظهرت في بلاد المشرق والمغرب، وتميز القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي، بكثرة المؤلفات في الفقهيات وغيرها، والتزم الفقهاء بالإختصار وتوسعوا في تصانيف المتون والحواشي والمختصرات التي يحفظها الطالب عن ظهر قلب من الإيجاز ما يخل بالمعاني ويزيدها غموضاً (48).

واستنكر الإمام المقري كثرة النقل من الكتب المختصرة، لمؤلفين غير معروفين، ونقل الفتاوي من كتب الدين، لا يميزون بين كتب المسخوطين وكتب المرضيين (49)، وفي هذا الصدد يقول: "كل أهل هذه المائة عن حال، من قبلهم من حفظ المختصرات، وشق الشروح والأصول الكبار، فاقتصروا على حفظ حظه، وأفتوا أعمارهم في حل لغوزه، وفهم رموزه، ولم يصلوا إلى رد ما فيه إلى أصوله بالتصحيح، فضلا عن معرفة الضعيف من ذلك والصحيح، بل هو حل مقفل وفهم أمر مجمل، ومطالعة وتقييدات زعموا أنها تستنهض فبينما نحن نستكبر العدول، عن كتب الأئمة إلى كتب الشيوخ، أتاحت لنا تقييدات

بل جهلة بل مسودات المسوخ" (50).

ويتضح من خلال حديث المقرئ أنه يستحيل فهم هذه المختصرات إلا إذا توفرت لها شروح وحواشي، وهوامش، فقد توفرت هذه الكتب بكثرة وهي متفاوتة القيمة، وصارت تعد خطرا بالنسبة للفقهاء، لإبتعادها عن التعمق في البحث والإجتهاد من جهة ولضعف الروح النقدية من جهة ثانية إلى أن زالت نهائياً تقريباً في القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي (51).

أما عن بناء المدارس، فإن المقرئ يرى بأنها تجذب الطلبة بكثرة، نتيجة إغراءات المنح والجرايات، التي كانت تقدم لهم من قبل الدولة والأوقاف " فيقبل بهم على من يعينه أهل الرياسة للأجراء والإقراء منهم من يرضى لنفسه الدخول في حكمهم، ويصرفهم عن أهل العلم حقيقة الذين لا يدعون إلى ذلك، وإن دعوا لم يجيبوا، وإن أجابوا لم يوفروا لهم بما يطلبون من غيرهم " (52) لأن نظام المدارس تصرفهم عن الرحلة في طلب العلم والسعي في طلبه للإستفادة من كبار العلماء في المشرق والمغرب ويرى بأن إشراف الدولة على هذه المدارس يجعل الدارسين يتقيدون بالإتجاه العام والرسمي لها، ولا يمكنهم الحياد عن ذلك.

ومن المجتهدين أيضاً العالم الفقيه أبو عبد الله الشريف الحسن التلمساني (1369/771)، الذي كان يلقى دروساً أمام السلطان أبي عنان المريني وحاشيته وعلمائه، فكان يبهر الحاضرين بعلمه الغزير في كل فن قام بتدريسه وكذلك في الإشارات الصوفية، يقول عنه صاحب البستان: "آخر الأئمة المجتهدين الراسخين ... فحيت به السنة وماتت به البدعة" (53)، يعدّ

من جمهور الفقهاء وعامة العلماء الذين اكتملت لهم آلات الاجتهاد ، وقال عنه الخطيب ابن مرزوق : " فقد بلغ درجة الاجتهاد " (54) ، درس التصوف وتلاخيص أرسطو لابن رشد والحساب والهندسة والهيئة، والفرائض بالإضافة إلى الفقه واللغة العربية وسائر علوم الشريعة والتنجيم والموسيقى والفلاحة، وغيرها من العلوم النقلية والعقلية (55)، حتى صار شيخها، يتولى إدارة المدرسة اليعقوبية في عهد السلطان أبي حمو موسى الثاني.



## الخاتمة

ومن المجتهدين في القرن التاسع الهجري الخامس عشر الميلادي، الشيخ الإمام بن سعيد بن محمد العقباني (837 هـ / 1433)، الذي تتلمذ على والده رئيس العقلاء أبي عثمان سعيد (ت 811 هـ / 1408م) وصفه الفقهاء بالحافظ القدوة المجتهد، العارف بالعلوم العقلية والنقلية، وصل إلى درجة الإجتهد، كانت له اختيارات خارجة عن المذهب، نازعه فيها بعض فقهاء تلمسان والمغرب.

فقد أفاد بعلمه الغزير، جهادة النقاد وأمتع مسامعهم بدروسه ومجالسه، قرأ عليه كثير من طلاب تلمسان ودرس مختصر المدونة لابن أبي زيد، ومختصر خليل، وحكم ابن عطا الله والحوافي والمناسخات من شرح والده، ومختصره في أصول الدين (56).

ومنهم أحمد بن محمد بن أحد بن محمد بن مرزوق الشهير بالحفيد (ت 842 هـ / 1438)، الذي يعد من أكبر فقهاء المرازقة، أخذ من مختلف العلوم، فطار له صيت في ربوع المغرب، حتى أصبح يلقب برئيس علماء المغرب بدون منازع في عهده (57)، بلغ درجة كبيرة من الإجتهد في الفقه والعقيدة، وملك ناصية اللغة والبيان وألم بالتصوف وسلك مسلكه (58) حارب البدع وتصدى لمختلف أنواعها (59)، يعد آية في تحقيق العلوم، واسع لإطلاع على المنقول مفرطاً فيه، مالكا للفقه وفروعه، جمع بين الشريعة والحقيقة على أصح طريقة (60)، لبس خرقة التصوف من أبيه وعمه (61) اجتهد في إطار المذهب المالكي (62)، وتميز بعقيدة أهل التوحيد البعيدة

عن ظلمة التقليد، وقد نحا منحاه الإمام الفقيه محمد بن يوسف السنوسي، في عقيدته الصغرى (63)، بحيث جمع بين العلوم الظاهرة، والعلوم الباطنة، وزاد على فقهاء عصره، معرفة وحل المسائل المعقدة في التوحيد، فباطنه حقائق التوحيد وظاهره زهد وتجريد" حسب ابن مريم (64).

وصفوة القول إنه على الرغم من كثرة العلماء والفقهاء لمدينة تلمسان إلا أنهم لم يصلوا إلى درجة الاجتهاد المطلق، الذي وصل إليه الأئمة الأربعة المشهورون، وإنما يمكن إدراجهم ضمن المجتهدين في إطار المذهب المالكي بحيث لم يحدوا عن مبادئه، ولم يعملوا إلا بما يوافق مضامينه.

## الهوامش

- 1- البيدق : أخبار المهدي بن تومرت وابتداء دولة الموحدين نشره بروفنسال 1928 ص 79 أزمق محمد البشير قائد معركة نحو 27 ألف نفس من الموحدين قبل خوض المعركة وأطاح عبد المؤمن بن علي ، خليفة ابن تومرت ، برؤوس ما يزيد عن 33 ألف نفس من المشكوك في إخلاصهم للدعوة الموحدية المهدوية ، أنظر ابن خلكان وفيات الأعيان ، ج 4 ص 143 عبد الله علي علام : الدعوة الموحدية بالمغرب ، ص 222 ، محمود إسماعيل ، فكرة التاريخ ص 73 .
- 2- عبد الواحد المراكشي : المعجب ، ص 279 ، ابن مرزوق : المسند ، ص 60 حمل الخليفة المنصور على علماء المالكية ، حملة شديدة ، وأمر بإحراق كتب المذهب بعد أخذ ما فيها من حديث شريف وقرآن كريم ، كما قام بإحراق أعظم الكتب المالكية منها المدونة وكتاب ابن يونس ونوادير أبي زيد مختصره ، وكتاب التهذيب البرادعي ، وراضمة بن حبيب ، وكان يؤتي بالإحمال منها ، فتوضع وتضرم فيها النار : أنظر عبد الواحد المراكشي : المعجب ص 279 - ابن تومرت أعز ما يطلب ص 245 .
- 3- عبد الواحد المراكشي : المصدر السابق ، ص 279 - عبد الله علي علام : الدولة الموحدية بالمغرب ، دار المعارف بمصر ، ص 62 .
- 4- ابن أبي زرع : روض القرطاس ، ص 122 - 124 يعلي صالح أحمد وآخرون تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص 176 .
- 5- ابن خلدون العبر ، ج 6 ص 226 ، فرض ابن تومرت عقائد المطلق على الخواص والعوام ، من المجتمع المغربي ، مناهج التأويل ، الذي يتعارض مع للتفسير الحرفي التقليدي في أمور التوحيد ، وضرورة استخدام المنطق والبرهان ، دون أن يراعوا مدارك العامة ، التي كانت عاجزة عن فهم هذا الإصلاح ، لأن العقائد التقليدية ظلت راسخة في عقول المغاربة وقلوبهم ، وأن التصورات الجديدة لاتتلاءم مع ميولهم وأذواقهم ومداركهم : انظر الشهرستاني : الملل والنحل القاهرة 1317 هـ ج 1 ص 118/119 الفريدييل : المرجع السابق ص 284 - 287 .
- 6- تدور عقيدة الموحدون حول محورين متعارضين : الأول : دعا الموحدون إلى استخدام العقل وأعماله لكسر الجمود المرابطي وإخراج الناس من الجهل الذي ضرب عليهم أيام دولة المرابطين الثاني : تثبت الموحدون بمزيج من النظريات السنية والشيعية التي تتنافى واستخدام العقل كالمهدية والعصمة وغيرها : أنظر حسن جلاب : الدولة الموحدية أثر العقيدة في الأدب منشورات الجامعة (ط2) الدار البيضاء مارس 1985 ص 26 .
- 7- عبد الكريم الفكون : منشور الهداية ، تحقيق ابو القاسم سعد الله ، دار الغرب الإسلامي بيروت

(1989 ص 41 .

8- تمرد الخليفة إدريس بن يعقوب المنصور الموحد (624-630هـ/1227-1232) على المهديّة والعصية والإمامة التومرتية وصهر منها ، واعتبرها من المبادئ الداخلية على المسلمين من اليهود والنصارى ، وأخذ بالمذهب الظاهري ، وبالتالي خرج عن خط أسلافه ، بظاهر القرآن والحديث إلا عند ضرورة التأويل ، الذي تفرقه قواعد اللغة العربية وضرورات البلاغة ، ويرفضون الإجماع إلا إذا كان من جميع علماء الأمة ويرفضون التقليد والقياس ، أنظر : عبد الواحد المراكشي : المعجب ، ص 291-292 عبد الله علي علام : المرجع السابق ص 307 - عمر فروج : المرجع السابق ص 172 - 176 .

9- تعرف الإمامة ، بأنها ركن من أركان الدين وفي هذا الصدد يقول ابن تومرت " وهي ركن من أركان الدين وعمدة من عمدة الشريعة ولا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بها " أنظر ابن تومرت أعز ما يطلب تقديم عمار طالبي ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1985 ، ص 229 .

10- أما عن المهديّة فيقول : " أن الباطل لا يعرفه إلا المهدي ، وأن الحق لا يقوم به إلا المهدي وأن الإيمان بالمهدي واجب ، وأن من شك فيه فهو كافر " ، أنظر : ابن تومرت : أعز ما يطلب ، ص 234 .

11- وعن العصمة يقول : " أن المهدي يجب أن يكون معصوما من الكبار والصغائر ، وأن يكون معصوما من الكذب والباطل والجور والجهل " أنظر أعز ما يطلب ، ص 229-230 - ابن خلدون : المقدمة ، ص 348 عبد الله علي علام : المرجع السابق . ص 292 - 294 .

وظهرت طائفة تكفر كل من لم يتبع المهدي بن تومرت ، ولم تؤمن به ويفضلونه على أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، ويقول أصحابها بأنه من لم يقم بتعلم اثني عشر بابا من التوحيد فهو كافر ومن حلق تحت اللحية فهو مجوسي ، أنظر : الونشريسي : المعيار ، ج 2 ص 453 .

12- عبد الواحد المراكشي : المصدر السابق ، ص 291 .

13- النبوغ المغربي ج ص 122 - 123 - ابن شقرون : المرجع السابق ، ص 35 .

14- عبد الواحد المراكشي : المصدر السابق ، ص 291 - 292 .

15- عبد الحميد حاجيات : الحياة الفكرية بالجزائر عهد بني زيان ضمن كتاب الجزائر في التاريخ ص 739 .

16- ابن الأعرج : زبدة التاريخ ج 3 ورقة 99 - 100 ، عبد الله كنون : المرجع السابق ج 1

ص 189 - محمد الجزائري السابق ص 341 .

17- الفريديبيل : المرجع السابق ، ص 300 .

18- نفسه ، ص 306 - 307 .

- 19- محمد المنوني : ورقات ، ص 195 .
- 20- محمد المنوني : التيارات الفكرية في المغرب المريني ، مجلة الثقافة المغربية عدد (5) ص 126 - 131 .
- 21- محمد القبلي : حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط ، ص 69 .
- الفريدييل : المرجع السابق ، ص 312 .
- 22- ولد الشاعر مالك بن المرحل سنة 604 هـ/ 1207م بمدينة مالفقة ، ونزل بمدينة ستة وهو صغير السن ، برز في ميدان الأدب على العموم ، بشعره ونثره ، كانت له أشعار كثيرة في أغراض مختلفة ، كما كانت له عداوة وخصومات مع ابن رشيق ، ساكن ستة حينذاك فهجاه بقوله :
- لكلأب ستة في النباح مدارك      وأشدها عند النهار بين مالك  
شيخ نفاني في البطالة عمره      وأجل يحكيه الكلام الأفك  
أحلى شعائله السباب المقرى      وأعف سيرته الهجاء الماحك
- أنظر : المقرى : نفع الطيب ج 5 ص 245 - ابن شقرون : المرجع السابق من 60/61 .
- 23- ابن الخطيب سحر الشعر ، مخطوط بالخزانة العامة رقم 1295/9 ورقة 1/67 .
- 24- السيوطي المحاضرات والمحاورات مخطوط بالخزانة الملكية الرباط رقم 3755 ورقة 30 .
- 25- التعريف بابن خلدون ص 33 - 35 .
- 26- حدد لنا أبو عبد الله محمد الشريف التلمساني ، درجة الإجتهد في عهده وصنف المجتهدون إلى صنفين اثنين بقوله : " تعلمون أن المجتهدين صنفان : الأول مجتهد بإطلاق والمطلع على قواعد الشريعة المحيط بمداركها ، العرف بوجوده النظر فيها فإذا عنت له نازلة أو سئل عن مسألة ، حث عن مأخذ الحكم فيها ، فنظر في سنده وفي وجه دلالاته ، على الحكم المطلوب ، ثم نظر في معارض السند وفي وجه دلالاته على الحكم المطلوب وتقييده المطلق وتأويل الظاهر ، ثم الترجيح ، بعد الإحاطة بوجود الترجيح في السند والمتن والدلالة وموافقة أصول الشريعة .
- الثاني : يجتهد صاحبه في مذهب معين وهو الذي يكون مطلقا على قواعد إمام مذهبه ويحيط بأصوله التي يستند إليها ويعتمد عليها ، عارفا بوجوده النظر وبها يكون... كالمجتهد المطلق بقواعد الشريعة ... كابن القاسم وأشهب في مذهب مالك ، والمزني وابن شريح في المذهب الشافعي ، وأبي يوسف في مذهب أبي حنيفة ، ومما يوضح لك الفرق بين الصنفين أن الشافعي وابن القاسم وأشهب فرزوا جميعا على مالك وانتفعوا به أتم الإنتفاع.. أما الشافعي فترقى لدرجة الإجتهد المطلق ، فإذا سئل عن مسألة : نظر فيها نظرا مطلقا وذهب إلى ما أداه إليه اجتهاده ، وأما ابن القاسم فإذا سئل عن مسألة سمعت مالكا يقول فيها كذا ... فإن لم يكن قد سمع منه شيئا قال لم أسمع منه ولكن بلغني كذا ... وقال لي

- في المسألة الفلانية كذا ومسألة هذه مثلها فهذه رتبة الإجتهد المذهبي ، أنظر : أحمد بابا التنبكتي كفاية المحتاج ج 2 ص 339- ابن مريم : البستان ص 179 .
- 27- الفريدييل : المرجع السابق ص 354 .
- 28- نفسه ، ص 354 .
- 29- أحمد بابا التنبكتي كفاية المحتاج ج 2 ص 339 .
- 30- أحمد بابا التنبكتي : نيل الإبتهاج ، ص 166 - المقرئ : نفع الطيب . ج 5 ص 216 .
- 31- المقرئ : المصدر السابق ، ج 5 ص 216 .
- 32- نفسه ، ج 5 ص 216 .
- 33- نفسه ، ج 5 ص 207 .
- 34- المقرئ نفع الطيب ج 5 ص 284 - 285 ، وقد لاحظ أحمد ، بأن هذا الكتاب في عصره كان مفقودا بمكتبات المشرق ، وخزائنه ، ولم ير منه إلا نسخة واحدة بمصر .
- 35- أحمد بن حميد : القواعد للمقرئ أبي عبد الله محمد ، أطروحة دكتوراه دولة مرقونة جامعة أم القرى ، نوقشت سنة 1404 هـ / 1983 ص 80 - 84 .
- أنظر أيضا : مقدمة كتاب القواعد الفقهية مخطوط بدار المكتبة الوطنية بتونس رقم 14682 .
- 36- أبو الأحنان : المرجع السابق ، ص 103 .
- 37- ابن عاشور : إعلام الفكر الإسلامي في تاريخ المغرب العربي مكتبة النجاح تونس ص 84 .
- 38- المقرئ : نفع الطيب ، ج 5 ص 208 .
- 39- أنظر : الشريف التلمساني : مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف ، مكتبة الخانجي مصر 1962 ص 3 وما بعدها .
- 40- مشاهدي الحسن : الرحلة في العصر المريني ، د.د.ع كلية الآداب جامعة الرباط 1985 ص 15 .
- 41- نفسه ، ص 17 - 18 .
- 42- ابن فرحون الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ، تحقيق محمد لأحمدي أبو النور دار التراث للطبع والنشر القاهرة 1976 ، المقدمة ص 1 - ب .
- 43- نفسه ، ص ب - ج .
- 44- خرج المذهب المالكي في بلاو المغرب منتصرا ، بعد صراع دام أكثر من ثلاثة قرون من الزمن مع الحنفية ومع المعتزلة ضد الشيعة ثم في عهد الموحدون الذين ناصبوه العدا ، فاكتسب أصحابه مرونة في هذه الفترة في بنيتهم وذهبيتهم ، وهو الأمر الذي جعل بعض الفقهاء المغاربة يتقبلون مضامين العقيدة

الأشعرية التي أتى بها جماعة من الأشاعرة من بلاد المشرق إلى بلاد المغرب خلال القرن الرابع الهجري  
العاشر الميلادي ، أنظر ، عبد الرحمن الجبالي : تاريخ الجزائر العام ج 2 ص 86 - مشاهدي  
الحسنى : المرجع السابق ص 18 .

45- المقدمة ص 803 .

46- أحمد بابا التنبكتي : نيل الإبتهاج ، ص 247 ، أنظر الوثنرسي المعياري ، ج 2 من 482  
- 483 ، وقد قام الفقيه ابن مرزوق الحفيد : بتأليف كتاب استهل فيه التعريف بالإمام المقرئ سماه  
البدرى في التعريف بالفقيه المقرئ ، بناء على منهجه ومذهبه ، أنظر : المقرئ : نفخ الطيب ج 5 ص  
204 .

47- الوثنرسي : المعيار ، ج 2 من 483 - أبو الأجناف : المرجع السابق ، ص 147 .

48- الفريديبيل : المرجع السابق ، ص 361 ، ظهرت المختصرات الفقهية في المذهب المالكي  
للوجود في أوائل القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي ، وتضاعف انتشارها في القرن الرابع الهجري  
العاشر الميلادي ، ثم ازداد عددها ، بشكل كبير في القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي على  
حساب النوعية ، ويبدو أن هذه الظاهرة قد جنت على الفقيه من حيث نموه وتطوره وازدهاره ، حتى أن  
بعض الباحثين ، اعتبروا ذلك تفهقرا وضعفا وانحلالا ، لأن المختصرين لم يصلوا إلى فهم التراث  
الفقهي ، فهما جيدا ، ولم يستوعبوا مضامينه ومحتواه فجاء تصنيفهم ضربا من الألفاظ ، لا يمكن فهمه  
إلا إذا استعان الدارس بالشروح والأصول القديمة انظر :

المدارك ج 3 ص 365 - عمر الجبدي : محاضرات في تاريخ المذهب المالكي في الغرب الإسلامي ،  
منشورات عكاظ ، الدار البيضاء 1987 ص 131 .

49- أحمد بابا : نيل الإبتهاج ص 247 ، الوثنرسي : المعيار دار الغرب الإسلامي ، بيروت  
1981 ج 2 ص 180 .

50- الوثنرسي : المعيار ج 2 ص 480 - أحمد بابا : نيل الإبتهاج ص 247 ، البستان . ص  
217 - 218 .

51- الفريديبيل : المرجع السابق ص 361 .

52- الوثنرسي المعياري ج 2 ص 419 - أحمد بابا نيل الإبتهاج ، ص 246 ، المقرئ نفخ الطيب  
: المطبعة الأزهرية ج 3 ص 143 .

وقد أصاب علماء ماوراء النهر الحزن عندما فوجئوا ببناء المدارس وتنظيمها ومقرراتها ، فأقاموا " نعشا  
للعلم وقالوا : " كان يشتغل به أرباب الهمم العلية الأنفس الزكية الذين يقصدون العلم لشرفه ، والكمال  
به فيأتون علماء ينتفع بهم ويعلمهم ، وإذا صار أجرة تدانى إليه إلا فساد وأرباب الكسل ، وهذا دليل

- على أن موقف فقهاء تلمسان من بناء المدارس يشبه موقف المشاركة بعد عشرات من السنين : أنظر:  
 حاجي خليفة : كشف الظنون ج 1 ص 53 حسين أمين : المرجع السابق ص 6 .
- 53- ابن مريم ، ص 167 .
- 54- نيل الإبتهاج ، ص 256 .
- 55- نفسه ، ص 260 .
- 56- أحمد بابا التنيكتي : نيل الإبتهاج ، ص 223 .
- 57- ابن مريم البستاني ص 208 .
- 58- أحمد بابا التنيكتي : المصدر السابق ، ص 293 .
- 59- نفسه ، ص 294 .
- 60- كفاية المحتاج : ج 2 ص 372 .
- 61- نفسه ، ج 2 ص 373 .
- 62- أحمد بابا التنيكتي : نيل الإبتهاج ص 294 .
- 63- نفسه ، ص 298 .
- 64- البستان ، ص 239 .



# أهداف البحث العلمي ومبادئ الكتابة عند علماء المسلمين

خليفة صماش  
أستاذ مكلف بالدروس  
مدير معهد الحضارة الإسلامية  
جامعة الأمير عبد القادر  
للعلوم الإسلامية

## ملخص

يتعلق هذا الموضوع بالحضارة الإسلامية، وبالتحديد بتاريخ العلوم عند المسلمين، وقسمته إلى قسمين، أولهما أهداف بحث العلماء عند علماء المسلمتين، وثانيهما مبادئ الكتابة.

وتناولت في القسم الأول أهدافا ثلاثة هي :

- 1- التقرب إلى الله.
  - 2- خدمة المجتمع.
  - 3- بناء المعرفة الإنسانية بواسطة الإكتشاف والإبداع.
- وتناولت في القسم الثاني مبدئين إثنين، أولهما التيسير ويقصد بذلك تبسيط الاستفادة من العمل العلمي المنجز بواسطة الإختصار في الكتابة وتبسيط الأسلوب وترتيب المعلومات. أما المبدأ الثاني فهو الأمانة، ويقصد بها توثيق المعلومات وإسنادها إلى مصادرها الأولية .

## RESUME

*Les buts de la recherche scientifique et les principes de l'écriture chez les savants musulmans.*

*Il s'agit d'un sujet concernant la civilisation musulmane et précisément l'histoire des sciences chez les Musulmans.*

*le sujet comporte deux parties :*

*la première concerne les buts de la recherche scientifique chez les savants musulmans.*

*La deuxième porte sur les principes de l'écriture.*

*Dans la première partie je me suis basé sur trois buts:*

*1- le rapprochement envers Dieux .*

*2- servir la société*

*3- la structuration du savoir humain par le biais des découvertes et de l'invention. Dans la seconde partie, je me suis basé sur deux principes:*

*1- la prospérité c'est-à-dire se prospérer le projet réalisé par l'abréviation dans l'écriture, la simplicité du style et le classement des idées.*

*2 - la fidélité c'est-à-dire consolider les informations en les attribuant à ses références premières.*

## مقدمة

لقد أنجز المسلمون حضارة ذات شأن كبير في تاريخ البشرية، وأغلب مظاهرها اليوم تدل على أنها كانت حضارة نابغة من ذات انسانية تؤمن بعقيدة سمحة سامية، وتسعى إلى تحقيق حياة راقية وعادلة للبشرية، ويعد الانتاج العلمي والفكري الذي تزخر به تلك الحضارة أهم تلك المظاهر، حتى إن الباحثين اليوم يعدونه ميدانا خصبا للدراسة، وذلك ليس فقط بدافع العناية بالماضي وحماية تراثه، وإنما للاستفادة منه في إثراء المعرفة الانسانية ورفع مستوى الحضارة الحديثة أيضا، وبصفة خاصة في ميدان مناهج البحث (١) وهذا الموضوع هو الذي سنحاول أن نتناول جانباً منه هنا في هذا العمل، وذلك في العنصرين التاليين: أولهما أهداف البحث العلمي، وثانيهما مبادئ الكتابة.

### أولا : أهداف البحث العلمي عند علماء المسلمين :

إن الأهداف التي كان علماء المسلمين يرمون إلى تحقيقها بواسطة أبحاثهم العلمية هي من غير شك كثيرة، ولعل أهمها في نظرنا ثلاثة : أولها التقرب إلى الله، وثانيها خدمة المجتمع، وثالثها بناء المعرفة الانسانية.

فبخصوص الهدف الأول فهو مبدأ أساسي في عقيدة المسلم يسعى إلى تحقيقه بواسطة جميع الأعمال التي يقوم بها في حياته، ومنها البحث العلمي، وفي هذا الميدان فإن علماء المسلمين كانوا يعدون جميع الظواهر التي تبدو في الكون هي من خلق الله تعالى وجب عليهم - حسب التعبير القرآني - رؤيتها والنظر إليها تبصرة وذكرى لهم، وذلك بمعنى دراستها والبحث فيها لإدراك عظمة حكيمته تعالى وقوة سلطانه في السماوات والأرض، وفي ذلك إزالة لكل

شك في وجوده تعالى، وترسيخ للإيمان المطلق به، كما تشير الآية الكريمة :  
 "أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج،  
 والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج، تبصرة  
 وذكرى لكل عبد منيب" (ق / 6-8)، أو كما ورد في قوله تعالى : "ألم تر أن  
 الفلك تجري في البحر بنعمت الله ليريك من آياته إن في ذلك لآيات لكل  
 صبار شكور" ( لقمان / 31) وتلك النظرة المميزة للظواهر الكونية التي كانت  
 لدى علماء المسلمين هي التي كانوا يعبرون عنها في مقدمات مؤلفاتهم التي  
 وضعوها في مختلف ميادين المعرفة، وذلك بأن يبدأ العالم منهم كلامه بحمد  
 الله والثناء عليه، ثم يبين بعض مظاهر القدرة الالهية في الظاهرة التي يريد  
 دراستها في الكتاب، وكأمثلة على ذلك، كتب أبو الحسن على الفارسي  
 (ق 6-7 هـ) في مقدمة مؤلفه "تنقيح المناظر" الذي درس فيه ظاهرة الأشعة  
 الضوئية المنبعثة من النجوم، وانعكاساتها على الأجسام، فقال : "الحمد لله  
 نور الأنوار ومظهر عجائب الأسرار، وواهب السمع والأبصار، ومكور النهار على  
 الليل على النهار، الذي أبدع بقدرته أفلاكا دائرة، وزينها بنجوم ثابتة وسائرة،  
 وجعل منها الشمس ضياء والقمر نورا" (2).

وكتب ابن البيطار (ت 646 هـ) في مقدمة كتابه "الجامع لمفردات الأدوية و  
 الأغذية" الذي درس فيه ظاهرة الأمراض التي تصيب الإنسان، وبين كيفية  
 صناعة الأدوية التي تعالج بها، فقال : "الحمد لله الذي خلق بلطف حكمته  
 بنية الإنسان وأختصه بما علمه من بديع البيان، وسخر له ما في الأرض من  
 جماد ونبات وحيوان، وجعلها له أسبابا لحفظ الصحة وإماطة الداء، يستعملها

بتصريفه في حالتها عافيته ومرضه بين الدواء والغذاء" (3).

وكتب ابن منظور (ت 711 هـ) في مقدمة مؤلفه "لسان العرب" الذي درس فيه ظاهرة اللغة العربية، وجمع ألفاظها، فقال: "الحمد لله رب العالمين... فإن الله سبحانه قد كرم الإنسان وفضله بالنطق على سائر الحيوان، وشرف هذا اللسان العربي بالبيان على كل لسان وكفاه شرفاً أنه به نزل القرآن، وأنه لغة أهل الجنان" (4).

وكتب أحد علماء القرن الثامن الهجري في مقدمة مؤلفه "مفتاح الراحة لأهل الفلاحة" الذي درس فيه أنواع النباتات والأشجار وبين شروط نموها، فقال: "الحمد لله الذي خلق الحب والنوى وسخر الأنهار والأمطار لسقي ما احتاج إلى الإرتواء، وأوجد بقدرته أصناف الثمار لسائر الألوان والطعوم والأرايب... وقد ذلك متتابعاً بحسب الفصول الأربعة في كل عام، إظهاراً لبديع قدرته" (5).

أما الهدف الثاني للبحث العلمي عند المسلمين والمتمثل في خدمة المجتمع، فهو هدف رسالي بنص القرآن الكريم واتفق العلماء، فقال تعالى: "وذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين" (الذاريات / 55)، وقال الشافعي:

(ت 20 هـ) "ليس العلم ما حفظ وإنما العلم ما نفع" (6). وقال أبو حامد الغزالي: (ت 505 هـ) "إن العلم الذي لا فائدة فيه في دين ولا دنيا هو علم مذموم، وصرف العمر الذي هو أنفس ما يملكه الإنسان فيه وإضاعة النفس مذمومة" (7)، أما أبو منصور الأزهري (ت 370 هـ) فقد أدخل البحث العلمي في باب النصيحة الواجبة على كل مسلم استجابة لقوله صلى الله عليه وسلم "ألا إن الدين النصيحة لله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم" (8).

ومن ثمة كانت قيمة العمل العلمي عند المسلمين تقدر أساسا بما يحتوي عليه ذلك العمل من حلول لمشاكل المجتمع وما يقدمه لأفراده من منفعة مادية ومعنوية تساعد على أن يحيوا حياة صالحة تضمن لهم بواسطتها الكرامة في الدنيا والسعادة في الآخرة، وبقراءة ما كتبه علماء المسلمين في مقدمات مؤلفاتهم نتبين بوضوح هدف كل واحد منهم من وضع مؤلفه والخدمة التي كان يرجو تقديمها للمجتمع من خلاله، فكتب ابن قتيبة (ت 270 هـ) مبينا هدف تأليف كتابه "أدب الكاتب" فقال: "فإني لما رأيت أكثر أهل زماننا عن سبيل الأدب ناكبين، ومن اسمه متطيرين، ولأهله كارهين، أما الناشيء منهم فراغب عن التعليم، والشادي تارك لإزدياد، والمتأدب في عنفوان الشباب ناس أو متناس... فالعلماء مغمورون بكثرة الجهل مقموعون، حين خوى نجم الخير وكسدت سوق البر... وأموال الصلوك وقفا على شهوات النفوس والجاه... ونبذت الصنائع وماتت الخواطر... فأبعد غايات كتابنا أن يكون حسن الخط قويم الحروف، وأعلى منازل أدينا أن يقول من الشعر أبياتا في مدح قبيلة أو وصف كأس، وأرفع درجات لطيفنا أن يطالع شيئا من تقويم الكواكب وينظر في شيء من القضاء وحد المنطق، ثم يفترض على كتاب الله عز وجل بالظعن وهو لا يعرف معناه، وعلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بالتكذيب وهو لا يدري من نقله... فلما رأيت هذا الشأن (يقصد التعليم) إلى نقصان وخشيت أن يذهب رسمه... جعلت له حظا من عنايتي وجزءا من تأليفي، فعملت لمغفل التأديب كتابا حفافا" (9).

وكتب ابن الجزار (ت 394 هـ) مبينا هدف تأليف كتابه "سياسة الصبيان وتدبيرهم" الذي شرح فيه للأمم المسلمة كيفية تربية ولدها والعناية به، فقال:

"إن معرفة سياسة الصبيان وتدبيرهم باب عظيم الخطر جليل القدر، ولم أر لأحد من الأوائل المتقدمين المرضيين في ذلك كتابا كاملا ... فلما كان الأمر في ذلك على ما وصفنا، رأيت أن أجمع المتفرق من ذلك في الكتب الكثيرة في هذا الكتاب" (10).

وكتب أبو حامد الغزالي موضحا هدف تأليف كتابه "إحياء علوم الدين" فقال : "فأدلة الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، وقد شغل منهم الزمان ولم يبق إلا المترسمون، وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطفغان، وأصبح كل واحد يعاجل حظه مشغوبا، فصار يرى المعروف منكرا والمنكر معروفا، حتى ظل علم الدين مندرسا، ومنار الهدى في أقطار الدنيا منطمسا، وقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة : تتعين به القنطرة على فصل الخصام عند تهاوش الطعام، أو جدل يتذرع به طالب المباحة إلى الغلبة والإفحام، أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام، إذ لم يروا ما سوى هذه الثلاثة مصيدة للحرام وشبكة للحطام، فأما علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله - سبحانه - في كتابه فقها وحكمة وعلما ونورا وهداية ورشدا، فقد أصبح من بين الخلق مطويا وصار نسيا منسيا، ولما كان هذا ثلما في الدين ملما وخطبا مدلهما، رأيت الأشتغال بتحرير هذا 'لكتاب مهما' (11).

وكتب يحيى بن شرف الدين النووي (ت 676 هـ) مبينا هدف تأليف كتابه "التبيان في آداب حملة القرآن" فقال : "رأيت أهل بلدتنا دمشق حماها الله تعالى وصانها، وسائر بلاد الإسلام، مكثرين من الإعتناء بتلاوة القرآن العزيز تعلما وتعلما، وعرضا ودراسة في جماعات وفرادى، مجتهدين في ذلك

الليالي والأيام، زادهم الله حرصا عليه. فدعاني ذلك إلى جمع مختصر في آداب حملته وأوصاف حفاظه وطلبته" (12).

وكتب حسن كباقي الأقحصاري (ت 1124 هـ) مبينا هدف تأليف كتابه "أصول الحكم في نظام العالم" فقال: "لما شاهدت سنة أربع وألف للهجرة النبوية في نظام العالم خللا، وانتظام أحوال بني آدم زللا، خصوصا في دار الإسلام أصلحها الله وسلمها إلى يوم القيامة. وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض، فألهمني بلطفه شيئا من الحكم وأفهمني من فضله ما لم أكن أعلم... وشرح لي صدري للتأمل في أحوال الناس وأسباب تغيرهم... فاستخرت الله تعالى باكيا، وعن نكبات الدهر شاكيا، فأخار لي أن أكتب مختصرا مفيدا في هذا الباب يشتمل على كلمات من جوامع الكلم في تجديد قواعد النظام، وكتابا سديدا... جعله الله العلي الأعلى عناية للأمرء، وهداية للوزراء" (13).

وقد بلغ حرص المسلمين على خدمة مجتمعاتهم بأبحاثهم العلمية أن وضع بعضهم مؤلفات ذات قيمة علمية عالية، استجابة لرغبة سائل أو مجموعة من السائلين أرادوا فهم موضوع معين أو حل مشاكل واجهتهم في الحياة، وكان من هؤلاء العلماء ابن سينا بخصوص كتابه الشهير "القانون في الطب" (14) وأبو الحسن علي الفاسي بخصوص كتابه "الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين" (15)، (وهو كتاب في علم التربية)، وعبد الكريم ابن محمد السمعاني (ت 562 هـ) بخصوص كتابه "أدب الإملاء والإستملاء" (16)، (وهو كتاب في علم التربية)، وأحمد بن سعيد المجيلدي



المغربي (ت 1094 هـ) بخصوص كتابه "التيسير في أحكام التسعير" (17) (وهو كتاب في الحسبة ألفه "بالحاج بعض من ابتلي بخطة الحسبة" حسب قول المؤلف).

وأما الهدف الثالث للبحث العلمي عند علماء المسلمين والمتمثل في بناء المعرفة الإنسانية، فكان الحرص على تحقيقه قويا أيضا، استجابة لقوله تعالى: "وقل رب زدني علما" (طه/ 114)، ولكي يكون العمل العلمي أسهاما فعليا في بناء المعرفة، رأى علماء المسلمين ألا يكون ذلك العمل خارجا عن أصناف التأليف السبعة الآتية: "إما أن يكون عملا لم يسبق إليه فيخترع، أو ناقصا يتم، أو مغلقا يشرح، أو طويلا يختصر دون أن يخل بشيء من معانيه، أو متفرقا يجمع، أو مختلطا يرتب، أو خطأ يصلح" (18).

وقد قال ابن خلدون (ت 806 هـ) عن العمل الذي يخرج عن تلك الأصناف السبعة بأنه عمل غير محتاج إليه، ووصفه بالجهل والقبحه (19).

وكما يتضح من ذلك الترتيب لأنواع التصنيف عند علماء المسلمين، فإن الإبداع العلمي (أو الإختراع حسب تعبير النص) كان عندهم هو القاعدة التي يقوم عليها البحث العلمي في مختلف ميادين المعرفة، وكان العمل العلمي المبتكر (أو المخترع)، وهو العمل الذي لم يسبق إلى بحثه من قبل، يعد عندهم عملا جليلا يفوق في مستواه وفي أهميته كل الأعمال، ولذلك فإن ابن جماعة أدخل ضمن النظرية التربوية الإسلامية التي صاغ بعض مبادئها أن تكون إحدى صفات الأستاذ (المعلم) الإشتغال بالتصنيف (أي التأليف)، وأن يكون "اعتناؤه بما لم يسبق إلى تصنيفه" (20). ومما يدل على رسوخ هذا

المبدأ المنهجي في البحث لدى علماء المسلمين، رواية طريفة نقلها فرانز روزنتال عن ياقوت الحموي (ت 627 هـ) عما حدث له في عام 594 هـ بمدينة آمد مع شميم الذي كان أحد علماء الأدب في ذلك العصر، فقال ياقوت بأنه قصد مدينة آمد (وهي نفسها ديار بكر) وزار شميما بأحد مساجدها وأخبره بأنه قدم ليقتبس من علومه شيئا، فقال شميم: "وأى علم تريد"، فقال ياقوت: "علوم الأدب"، فقال شميم: "إن تصانيفي في الأدب كثيرة، وذلك أن الأوائل جمعوا أقوال غيرهم وأشعارهم وبيروها، وأنا كل ما عندي هو من إنتاج أفكاري، وكنت كلما رأيت الناس مجتمعين على استحسان كتاب في نوع من الأدب، استعملت فكري وأنشأت من جنسه ما أدحض به المتقدم، فمن ذلك أن أبا تمام جمع أشعار العرب في حماسته، فعملت أنا حماسة من أشعاري وبنات أفكاري... ورأيت الناس مجتمعين على تفضيل خطب ابن نباتة فصنفت الخطب، فليس للناس اليوم انشغال إلا بخطبي" (21).

ومن ثمة فقد كان أمرا عاديا عند المسلمين أن يحط عالم من شأن كتاب لم يأت فيه صاحبه بشيء جديد في المجال الذي يتناوله، وذلك ما فعله الإمام فخر الدين الرازي (ت 606 هـ) في إحدى مناظراته بمدينة بخارى، بخصوص كتاب "الملل والنحل" الذي ألفه الشهرستاني (ت 548 هـ)، فقال عنه بأنه كتاب "غير معتمد عليه"، لأنه حسب رأيه ليس سوى نقول عن كتب أخرى هي "الفرق بين الفرق" لأبي منصور البغدادي (ت 429 هـ)، و"صوان الحكمة" (لم يذكر مؤلفه) و"أديان العرب" للجاحظ (ت 255 هـ) وكتب أخرى بالفارسية للحسن ابن محمد الصباح (ت 518 هـ) (22).

ولكي يمارس علماء المسلمين البحث العلمي القائم على الإبداع وبناء المعرفة الإنسانية، فإنهم تبنوا في إعداد أعمالهم العملية ثلاث قواعد أساسية هي : الإجتهد (بمعنى بذل الجهد) في البحث، والتخصص العلمي، والإعتماد على المصادر الأولية.

فبخصوص الإجتهد فهو من غير شك أساس كل عمل نافع في الحياة، وشرط ضروري لنهضة المجتمعات وقيام الحضارات، ولنا في تاريخ الإسلام أقوى الأدلة على ذلك، ومنها الرسالة المحمدية التي يعد تاريخها كله سيرة تدل على شدة معاناة صاحبها وقوة صبره من أجل تحقيق الأهداف النبيلة التي بعث من أجلها، وذلك بدءاً بالوحي الذي قال عنه ابن خلدون بأن حالته كلها كانت صعوبة وشدة، حتى أنه كان ينزل عليه في اليوم الشديد البرد، وأن جبينه صلى الله عليه وسلم ليتفصد من ذلك عرقاً كما ذكرت السيدة عائشة رضي الله عنها (23)، ذلك فضلاً عن معاناته صلى الله عليه وسلم في نشر الدعوة بين الناس ومحاربة أعدائها. وقد استوعب المسلمون من معاناة رسولهم الكريم صلى الله عليه وسلم درساً حضارياً، حتى أن علماء التربية المسلمين جعلوا معاناة المعلمين والمتعلمين وصبرهم من الشروط الضرورية لإنجاح العملية التربوية والتكوين العلمي الراسخ (24)، وكان البحث العلمي عند علماء المسلمين يمارس وفق هذا الشرط، وكان العلماء يعانون معاناة كبرى من أجل جمع المادة العلمية لمصنفاتهم وترتيبها بالمنهج الذي يحقق الهدف العلمي، فقال ابن سينا بأنه "انتصب انتصاباً" من أجل تأليف كتابه "القانون في الطب" (25)، وذلك بمعنى أنه سخر له كل قواه المادية والمعنوية، ولكي ندرك ذلك يكفي أن نعرف أن الإنتصاب الذي وصف به أجتهد، مصدره في اللغة

فعل "نصب" الذي يعني الإعياء والعناء (26). وأما أبو عبيد القاسم بن سلام (ت 224 هـ) فنقل عنه أبو منصور الأزهري قوله بأنه قضى في تأليف كتابه "المصنف في اللغة" أربعين سنة، وكان في خلال تلك المدة يتلقف ما يرد على أفواه الرجال، فإذا سمع له موقعا في الكتاب بات تلك الليلة فرحا (27) وأما العلامة التركي حاجي خليفة (ت 1067 هـ) فقد قضى عشرين سنة يتنقل بين دور الكتب الخاصة والعامية بإستانبول وخارجها ويتصفح ما فيها من مؤلفات من أجل جمع المادة العلمية لمصنفه الشهير "كشف الظنون" الذي جمع فيه تراث عشرة قرون من تاريخ الإسلام، فذكر فيه اسم خمسة عشر ألف كتاب لما ينيف عن تسعة آلاف وخمسمائة مؤلف، وتكلم فيه عن نحو ثلاثمائة علم وفن (28).

ولترسيخ مبدأ الإجتهد في البحث العلمي فإن علماء المسلمين حاربوا كل دواعي الكسل العقلي، حتى أن ياقوت الحموي نقل عن أحد أساتذته قوله: "ليس على العلم أضر من قولهم لم يترك الأول للأخر شيئا، فإنه يفتر الهمة (يفتح الهاء، بمعنى القوة) ويضعف المنة (برفع الميم، بمعنى العزيمة)

(29)، وبخصوص عبارة "لا أدري" التي ورد في الأثر بأنها تمثل "نصف العلم" (30)، فقد وصفها ياقوت بأنها النصف الأردل من المعرفة" (31). ولكن ياقوت لم يقصد بذلك القول أن يدفع العالم للقول بما لا يدري فيما لا يدري، لأن ذلك "جهالة ورقة دين" كما ذكر ابن جماعة (32)، وإنما أن يدفع الذي لا يدري للإجتهد في العمل من أجل معرفة ما لا يدري، ليكتمل علمه ويستطيع حينذاك أن يقول برأيه بين العلماء من غير خوف ولا تردد، ولعل هذا

ما يقصد بقول بعض السلف: "إن من أغفل" "لا أدري" فقد أصيبت مقاتله (33).

وبالنسبة لقاعدة التخصص العلمي فهي أيضا قاعدة ضرورية لكل من يريد ممارسة البحث العلمي الدقيق، ذلك أن العالم الواحد مهما بلغ مستوى اجتهاده و قدرة استيعابه، فلا يستطيع أن يحيط بكل العلوم، وهذا ما كان علماء المسلمين على دراية تامة به، فقال ابن قتيبة: "من أراد أن يكون عالما فليطلب فنا واحدا، ومن أراد أن يكون أديبا فليتسع في العلوم" (34)، وقال ياقوت: "إن النفوس مختلفة الطبائع متلونة النزاع... وأن الله عز وجل جعل لكل علم من يحفظ جملته وينظم جوهرته، والمرء ميسر لما خلق له" (35) وقال حاجي خليفة: "إن الإنسان إن مال طبعه إلى فن عليه أن يقصده ولا يتكلف غيره، فليس كل الناس يصلحون للتعليم، ولا كل من يصلح لتعلم علم يصلح لسائر العلوم، بل كل ميسر لما خلق له" (36)، ويتضح من خلال ما قاله ياقوت وحاجي خليفة أن التخصص العلمي ليس أساسه قدرة الإنسان فقط، وإنما استعداداته النفسية كذلك، ومن ثمة كان من علماء المسلمين من اختلف في الفقه، ومنهم من اختلف في التاريخ، ومنهم من اقتصوا في الطب، ومنهم من اختلف في علوم أخرى غيرها، وكان ليس من المحرج عندهم إذا سئل أحدهم في مسألة وأجاب بأنها ليست من مجال اختصاصه، وذلك ما حدث لابن القاسم زاهر بن ظاهر (ت 533 هـ) عندما سئل في همدان عن معنى حديث لرسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فأجاب بأنه محدث وليس مفسرا (37).

غير أن طبيعة الإنسان المسلم الميالة للإستزادة من المعرفة والتوسع في

فروعها، جعلت مبدأ التخصص العلمي لا يلتقى القبول المطلق بين المسلمين، وظل العالم الموسوعي عندهم أرفع منزلة وأعظم شأنًا من العالم المتخصص في فرع واحد من العلوم، وذلك ما يستدل عليه برواية طريفة أوردها الخطيب البغدادي عن عالم اللغة الشهير أبي حاتم السجستاني (ت 255 هـ) عما حدث له في البصرة مع عامل (أي حاكم) أرسل إليه من الكوفة، فقال السجستاني: "ورد علينا عامل من أهل الكوفة لم أر في عمال السلطان بالبصرة أبرع منه، فدخلت عليه فقال لي: يا سجستاني، من علماءكم بالبصرة؟ فقلت: الزيادي أعلمنا بعلم الأصمعي (أي اللغة)، والمازني أعلمنا بالنحو، وهلال الرأي أفقهننا، والشاذكوني من أعلمنا بالحديث، وإنما رحمك الله أنسب إلى علم القرآن، وابن الكلبي من أكتبنا للشروط، فقال العامل لكتابه: إذا كان غدا فأجمعهم إلي، ولما جمعهم قال لهم: أيكم المازني؟ فقال أبو عثمان: ها أنذا يرحمك الله، فقال العامل: هل يجزي في كفارة الظهار عتق عبد أعور؟ فرد المازني: لست صاحب فقه رحمك الله، أنا صاحب عربية، فقال العامل: "يا زيادي، كيف يكتب بين رجل وامرأة خالعهما على الثلث من صداقها؟ فرد الزيادي: ليس هذا من علمي، هذا من علم هلال الرأي، فقال العامل: يا هلال كم أسند ابن عون عن الحسن؟ فرد هلال: ليس هذا من علمي، هذا من علم الشاذكوني، فقال العامل: يا شاذكوني، من قرأ ثبوتوني صدورهم؟ فرد الشاذكوني: ليس هذا من علمي، هذا من علم أبي حاتم. فقال العامل: يا أبا حاتم، كيف تكتب كتابا إلى أمير المؤمنين تصف فيه خصاصة أهل البصرة وما أصابهم في الثمرة وتسأله لهم النظرة؟ فرد أبو حاتم: لست صاحب بلاغة وكتابة، أنا صاحب قرآن، فقال العامل، ما أقبح الرجل يتعاطى العلم حسين

سنة لا يعرف إلا فنا واحدا، حتى إذا سئل عن غيره لم يجبل فيه ولم يمر، ولكن عالمنا بالكوفة الكسائي، ولو سئل عن كل هذا لأجاب" (38).

وفيما يخص القاعدة الثالثة للإبداع العلمي، والمتمثلة في الإعتماد على المصادر الأولوية في البحث، فهي قاعدة أصيلة عند المسلمين، إذ من الثابت في تاريخ الإسلام أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، كان إذا صادف أحدهما أمر نظر أولا في كتاب الله - عز وجل - باعتباره المصدر الأول للتشريع، فإن لم يجد فيه ما يقضى به نظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، باعتبارها المصدر الثاني، فإن لم يجد فيها، استدعى إليه الصحابة وسألهم (39). وكذلك صار يفعل علماء المسلمين من بعدهما، ومنهم أبو حنيفة رضي الله عنه (ت 160هـ) صاحب القول الشهير في ترتيب مصادر التشريع (40).

وكان الإعتماد على المصادر الأولوية في البحث مرتبطا عند علماء المسلمين بجملة من القواعد المنهجية: أولها عدم المفاضلة بين المصادر لإسلامية وغير إسلامية وثانيها ملاحظة لمباشرة أو (مشاهدة)، وثالثها التحقيق، ورابعها التوثيق.

فيخصوص عدم المفاضلة بين المصادر الإسلامية وغير الإسلامية، فهي قاعدة شرعية بنص الآية الكريمة "ولا تبخسوا الناس أشياءهم" (الأعراف 85)، ونص الحديث الشريف الذي اعتبر فيه رسول الله -صلي الله عليه وسلم- لحكمة ضالة المسلم يلتقطها أينما وجدها، وقد عبر الكندي (ت 252هـ) عن مدلول تلك الآية الكريمة والحديث الشريف بقوله: "ينبغي ألا نستحي من الحق، واقتناء الحق من أين يأتي، وأن أتانا من الأجناس القاصية عنا والأمم لمباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطلب الحق، وليس ينبغي بخس الحق ولا

التصغير بقائله ولا الآتي به" (41)، ومن ثمة وجد أن ابن سينا قد اعتمد في تأليف كتابه "القانون في الطب" على عدد من علماء اليونان أبرزهم جالينوس وأرسطوطاليس وأبقراط الذين ذكرهم مرات عديدة في مؤلفه المذكور، بلغت في الكتاب (بمعنى القسم) الأول منه فقط (42) بالنسبة إلى جالينوس أربعاً وثلاثين مرة، وبلغت بالنسبة إلى أرسطوطاليس خمس مرات، وبالنسبة إلى أبقراط مرتين. وكذلك فعل ابن البيطار في مؤلفه "الجامع لمفردات الأدوية والأغذية"، فذكر في الفصل الأول منه فقط وهو فصل الألف (43) نحو ثلاثة وثلاثين إسماً لعلماء في الطب والنبات غير مسلمين، أبرزهم ديسقوريدوس الذي ذكره مائة وثمان وخمسين مرة، وجالينوس الذي ذكره تسعين مرة، وابن ماسويه الذي ذكره تسع عشرة مرة، ومسيح الدمشقي الذي ذكره ثلاث عشرة مرة، وماسرجويه الذي ذكره إحدى عشرة مرة.

ولم تكن علاقة علماء المسلمين بنظرائهم غير المسلمين في ميدان البحث مبنية على أسس مادية فقط تتمثل في الإعتماد على مؤلفاتهم، وإنما كانت مبنية على مبادئ إنسانية مثلى أيضاً، وتتمثل تلك المبادئ في التقدير والإحترام والإعتراف بالمكانة الرفيعة، ويتجلى ذلك في الألقاب المميزة التي كانوا يلقبونهم بها، ومنها لقب "الفاضل" الذي لقب به ابن البيطار الطبيب اليوناني جالينوس (44)، ولقب "الحكيم الفاضل" الذي لقبه به ابن سينا (45) ولقب "إمام الطب" الذي لقبه به أبو الحسن علي الفارسي (46) كما لقبه به ابن خلدون أيضاً (47)، ولقب "مفتاح الطب" الذي لقبه به ابن جلجل (ق 4 هـ) (48) كما لقب به ابن أصيبعة (668 هـ) الطبيب اليوناني



مقليبيوس كذلك (49).

وبخصوص الملاحظة المباشرة (أو المشاهدة) فهي التي تقوى العلاقة بين لباحث وميدان تخصصه، وتسمح له بالتعامل مع الموضوع الذي يدرسه معاملة لخبير المدقق الذي يكتشف ويحقق، وذلك هو البحث الميداني كما تشير الآية الكريمة " أو لم يسيروا في الأرض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم، كانوا أشد منهم قوة وأثاروا الأرض وعمروها أكثر مما عمروها، وجاءتهم رسلهم بالبينات، فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون (الروم 9) .

وقد أدرك علماء المسلمين أهمية الملاحظة المباشرة في البحث واعتبروه قاعدة منهجية ضرورية لإعداد الأعمال العلمية الرصينة، فهذا الواقدي كان يقول موضحاً منهجه في كتابة تاريخ الفتوحات الإسلامية: "ما أدركت رجلاً من أبناء الصحابة وأبناء الشهداء ولا مولى لهم إلا وسألته هل سمعت أحداً من أهلك يخبرك عن مشهده، وأين قتل، فإذا أعلمني مضيت إلى الموضع فأعابنه ... وما علمت غزاة إلا مضيت إلى الموضع حتى أعابنه" (50)، أما ابن البيطار فقط جال مناطق كثيرة في المشرق والمغرب من أجل مشاهدة النباتات الطبيعية ومعرفة أوصافها وخصائصها في أماكنها الأصلية، وإيراد ذلك في مؤلفه "الجامع لمفردات الأدوية والأغذية"، مما ساعده على تحقيق وصف كبير من النباتات التي ذكرت في مؤلفات غيره من الأطباء، وذلك بالتنبيه على الأخطاء الواردة في وصفها وتصحيحها، أو بزيادة المعلومات عنها والتوسع في ذكر خصائصها، وذلك ما دعاه إلى القول في مقدمة الكتاب المذكور بأن "المشاهدة وسيلة لتحصيل المعرفة الصحيحة والتنبيه على الوهم والغلط اللذين يحصلان، حسب رأيه، بسبب الاعتماد على "الصحف والنقل" (51)

ومن ثمة استخدم ابن البيطار كلمتي "رأيت" و"شاهدت" للتمييز بين النباتات التي وصفها بالمشاهدة، وتلك التي نقل وصفها من مؤلفات غيره من العلماء، أو أخبر بها أو سمع عنها، وذلك ما فعله عندما تكلم -على سبيل المثال- "عن نبات آطريلال" و"آكثار" و"أبو قابس" و"أثل" (52).

وأما أبو الحسن علي الفارسي، فلكي يثبت صحة الظواهر الضوئية التي تناولها في مؤلفه "تنقيح المناظر" فقد شرح ما لا يقل عن عشرين تجربة تمكن الباحث من مشاهدة تلك الظواهر بنفسه والإستدلال على صحتها، وأطلق على التجربة كلمة "إعتبار"، وعلى الذي يقوم بها كلمة "معتبر" (53)، وذلك تعبير قرآني مقتبس من الآية الكريمة "فاعتبروا يا أولي الأبصار" وهي بمعنى "أنظروا وتدبروا" (54).

وفيما يتعلق بالتحقيق فهو قاعدة منهجية ذات أهمية كبيرة في معرفة الخبر الصحيح من الخاطيء، وتمييز الحق من الباطل، وبه يعرف الباحث المدقق من الصحفي الناقل، وقد أوصى الله تعالى المسلمين به فقال "يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين" (الحجرات 6).

وقال تعالى أيضا: "يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن، الله أعلم بإيمانهن، فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار" (المتحنة من 10).

وقد عمل علماء المسلمين بقاعدة التحقيق في ميادين علمية كثيرة، وبصفة خاصة في تدوين الحديث حيث نجد قاعدة "الجرح والتعديل" التي بلغ بها المحدثون مستوى من الدقة أن صارت علما قائما بذاته (55)، وقد عبر ابن

الهيثم (ت 430 هـ) عن أهمية التحقيق في البحث فقال بأنه وسيلة تقود الباحث إلى "الحقيقة التي يزول معها الخلاف وتنحسم بها مواد الشبهات"، واشترط على الباحث في أثناء التحقيق، أن يعمن النظر في الظاهرة التي يدرسها ويستخدم النقد مع التحفظ، والإستقراء، ويتجنب الهوى والميل مع الآراء (56). أما ابن خلدون فقد عبر عن أهمية التحقيق في البحث العلمي بأن جعله أساساً لكتابة التاريخ العلمي الذي يهدف إلى دراسة الوقائع واستنباط أسبابها، وهو بخلاف التاريخ الظاهري الذي يهتم هوته بالسرد العفوي لأخبار الرجال والدول من غير نقد ولا تفسير (57). ويفضل تلك الأهمية التي أعطيت للتحقيق في ميدان البحث العلمي، وأمكن لابن خلدون أن يرقى بالتاريخ إلى مستوى العلوم التي تقوم على اليقين، والدليل على ذلك أنه أبطل عدداً غير قليل من الروايات التي وردت في بعض مصادر التاريخ الإسلامي مستخدماً في ذلك قواعد علمية في التفكير عالية الدقة (58).

وتوجد في "الجامع لمفردات الأدوية والأغذية" لابن البيطار شواهد كثيرة تدل على أهمية التحقيق في البحث العلمي وتثبيت التزام علماء المسلمين به في مختلف ميادين المعرفة التي طرقتها بالبحث، ومنها ميدان الطب، ذلك أن ابن البيطار استطاع أن يكتشف نباتات طبية كثيرة وصفت خطأ في عدد من مؤلفات الطب التي كانت معتمدة في عصره، فنبه إليها في مؤلفه المذكور وصحح وصفها دون أن يميز ما وجده منها في مؤلفات علماء المسلمين وما وجده في مؤلفات غيرهم، وكان التحقيق الذي أورده بخصوص نبات الأدرج أحد تلك التحقيقات، وقال فيه: "إعلم أن الرازي قال في الحاوي أن الأدرج ينبوع أجامي، وعزاه إلى الفاضل جالينوس وتقول عليه ما لم يقله قط جالينوس

وتابعه في ذلك جماعة من الأطباء كالشيخ الرئيس وصاحب المنهاج وصاحب الإقناع وغيرهم من المصنفين وغلطوا فيه بغلطة بينة، والسبب الموجب للوقوع في الإشكال أن الفاضل جالينوس ذكر الآدخرفي المقال الثامن وسماه باليونانية سحرىس المرى، وأورد ما أوردته عنه نصا وفصا فيما تقدم، وعند إنقضاء كلامه ذكر دواء آخر سماه الأجامي، وهو ذو أنواع وليس هو بآدخرف ولا من أنواعه أيضا، وإنما هو النبات المعروف بالأسل بالعربية، وهو السماء عند أهل مصر، وعند عامة المغرب وهو الديدس، وهو الذي تصنع منه الحصر ومنه الغليظ ومنه الدقيق ... فتوهم من لم يمعن النظر (أي من لم يحقق) ... أن هذا القدر من الإشتراك في التسمية يوجب الاتحاد في الماهية والقوة، وليس الأمر كذلك، وقد تكلمت على هذا الموضوع وأشباهه من الأغاليط في الأدوية المفردة، في كتاب وضعته وسميته بالإبانة والإعلام بما في كتاب المنهاج من الخلل والأوهام" (59).

وتبقى هناك حادثة مهمة في تاريخ الإسلام يمكن من خلالها ليس فقط معرفة مستوى التحقيق عند علماء المسلمين، وإنما أهميته في حياة المجتمعات والدول أيضا، وتتعلق تلك الحادثة بالوثيقة التي قدمها اليهود في عام 447 هـ للخليفة العباسي القائم بالله ببغداد، وأدعوا بموجبها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أعفاهم من أداء الجزية عندما فتح خيبر في العام السابع للهجرة، ونظرا لخطورة ذلك الادعاء أحال الخليفة تلك الوثيقة على المحدث والمؤرخ الشهير الخطيب البغدادي للنظر فيها، ولما نظر الخطيب في الوثيقة وحقق محتواها وجد بها شهادة معاوية وشهادة سعيد بن معاذ، ولما بحث وجد أن معاوية قد أسلم في العام الثامن للهجرة، أي بعد سنة من

فتح خيبر، وأن سعيداً قد توفي في العام الخامس للهجرة، أي قبل سنتين من الفتح، ومن ثمة اكتشف أن الوثيقة مزيفة وأبطل ادعاء اليهود (60).  
وأما فيما يخص التوثيق فقد اخترنا أن نتناوله في العنصر الثاني من هذا البحث، وذلك لعلاقته به من جهة، ومن جهة أخرى ليكون هناك توازن في توزيع المادة العلمية بين العنصرين المشكلين للبحث.

### ثانياً : مبادئ الكتابة عند علماء المسلمين :

لقد بنى علماء المسلمين كتابة مؤلفاتهم على مبدأين أساسيين يعدان اليوم قاعدتين معتمدين في كتابة مختلف الأعمال العلمية، وهما التيسير والأمانة.

فبخصوص المبدأ الأول وهو التيسير فيقصد به التيسير على القارئ الاستفادة من الكتاب (أو البحث) جزئه أو كله، وهو مبدأ أقره الشارع الحكيم في قوله تعالى : "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر" (البقرة 185) وأكدته رسوله الكريم -صلى الله عليه وسلم- في حديثه الشريف : "يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا"، وذلك هو جوهر الرحمة التي وصف بها الله سبحانه وتعالى نفسه، وأوصى عباده بها. وكان تطبيق مبدأ التيسير في الكتابة عند المسلمين يتم بانتهاج قاعدتين أساسيتين هما : الإختصار والترتيب.

فبالنسبة للإختصار عند علماء المسلمين، فإن الهدف منه ليس فقط تيسير قراءة الكتاب وحفظه، وإنما تيسير شرائه من الأسواق أيضاً، وذلك لأن صغر الحجم يؤدي إلى تقليل نفقات النسخ، وبالتالي إلى رخص السعر، ذلك بالإضافة إلى تيسير حمله في الأسفار التي كان زادها في الغالب عند

المسلمين هو العلم. وتنم تلك الأهداف من غير شك عن تفكير تربوي راق كان لدى علماء المسلمين، كما تدل على هدف حضاري شامل كانوا يسعون إلى تحقيقه بواسطة تيسير سبل التكوين العلمي والتشجيع عليه في مختلف الظروف.

وقد بين ابن قتيبة فوائد الإختصار في مقدمة مؤلفه "أدب الكاتب" فقال :  
 "عملت لمغفل التأديب كتابا حفافا في المعرفة وفي تقويم اللسان واليد ...  
 وأعفيت من التطويل والتثقيب لأنشطه لتحفظه ودراسته" (61). كما بين  
 يحيى بن شرف الدين النووي ذلك في مقدمة كتابه "التبيان في آداب حملة  
 القرآن" فقال : "والسبب في إشار اختصاره إشاري حفظه وكثرة الإنتفاع به  
 وانتشاره" (62)، وكذلك فعل زين الدين العراقي (ت 706) في مقدمة كتابه  
 "المغني عن حمل الأسفار" فقال : "ولكني اختصرته في غاية الاختصار ليسهل  
 تحصيله وحمله في الأسفار" (63)، وأما علي بن العباس المجوسي  
 (ت 400هـ) فإن كبر الحجم كان من الأسباب التي جعلته ينتقد كتاب "الحاوي"  
 للرازي (ق 1 هـ)، لأن ذلك جعل اقتناء الكتاب -حسب رأيه- وقفا على  
 الأغنياء القلائل فقط (64).

ولكي يوفق علماء المسلمين في اختصار مؤلفاتهم فإن التكرار كان أهم ما  
 يعملون على تجنبه، وذلك إلا فيما "يمس الحاجة إليه لزيادة معنى وتبيان"  
 كما ذكر ابن البيطار (65)، وكما بينه ابن سينا في "القانون" كلما يطرق إلى  
 موضوع كان قد تناوله في فصل آخر من الكتاب، فقال على سبيل المثال في  
 فصل "قانون علاج نرف الدم" : "وتلك الأسباب معلومة من الكتاب الأول، إلا

أنا نذكرها (هنا) على وجه الإستظهار (66) (أي للتذكير والإستعانة بها في الشرح فقط)، وقال في فصل "موجبات المساكن": "قد ذكرنا في باب تغيرات الهواء أحوال المساكن، ونحن نريد أن نورد أيضا فيها كلاما مختصرا على ترتيب آخر ولا نبالي أن نكرر بعض ما سلف" (67).

ولكي يتجنب علماء المسلمين التكرار فإنهم استخدموا قاعدة "الإحالة"، وهي أن يحيلوا القارئ في أي موضع من الكتاب على موضع آخر منه ليجد فيه ما تجنبوا تكراره في الموضوع الذي وردت به الإحالة، وكأمثلة على ذلك نقرأ في "القانون" لابن سينا عبارة: "وأنت تجد ذلك في الكتاب الرابع تفصيلا لأحوال الأورام والبثور ويليق بذلك الموضوع" (68)، وعبارة الأسباب الماسكة ثلاثة: القوة الحيوانية المحركة للنبض التي في القلب وقد عرفتھا في باب القوة الحيوانية، والثاني... (69)، وعبارة: "نظرون: هو البورق الأرمني، وقد قبل فيه في فصل الباء وليس علينا أن نكرر" (70). ونقرأ في "تنقيح المناظر" لأبي الحسن علي الفارسي عبارة: "ولهذا الكلام تمام أوردته في الفصل الخامس من المقالة الثالثة" (71)، وعبارة: "كما بيناه في الفصل السابع من هذه المقالة" (72)، وعبارة: "وقد أوردنا في آخر الفصل السادس من المقالة السابعة وجها آخر لهذه الأشياء أحسن وأقوى فليراجع الناظر" (73)، ونقرأ في "المقدمة" لابن خلدون عبارة: "كما يأتي ذكره في فصل العلم والتعليم" (74)، وعبارة: "كما قلنا في المقدمة الثالثة" (75).

وإذا كان التكرار يتعلق بالأسماء والمصطلحات وبعض العبارات التي يستدعي موضوع الكتاب إعادة ذكرها باستمرار في مختلف الفقرات من

الأجزاء والفصول، فإن علماء المسلمين كانوا في هذه الحالة يستخدمون رموزاً للدلالة عليها بدلاً من كتابتها في كل مرة، وهذا ما فعله أبو حامد الغزالي في مؤلفه "الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي" على سبيل المثال، وسمى تلك الرموز "علامات ورقماً" وشرح ذلك في المقدمة بقوله: ثم عرفتكم مذهب مالك وأبي حنيفة والمزني [بضم الميم وفتح الزاي] والوجه البعيدة للأصحاب بالعلامات والرقم المرسومة بالحمرة فوق الكلمات، فالميم علامة مالك، والحاء علامة أبي حنيفة، والزاي علامة المزني، فأستدل بإثبات هذه العلامات فوق الكلمات على وجه لوقول، وبالنقطة بين الكلمتين على الفصل بين المسألتين، كل ذلك حذراً من الاطناب وتنحية للقشر عن اللباب، فتححرر الكتاب مع صغر حجمه وجزالة نظمه" (76).

ولم يكن الاختصار عند علماء المسلمين يتم بتجنب التكرار فقط، وإنما بتجنب حشو المعلومات غير المفيدة في الكتاب أيضاً، سواء كانت تلك المعلومات تتعلق بموضوع الكتاب بطريقة مباشرة ولكن إيرادها غير ضروري لأنها توجد في كتب أخرى معروفة لدى المختصين ومتداولة في الوسط العلمي (وهذه الحالة الأولى)، أم كانت تلك المعلومات تتعلق بالكتاب بشكل غير مباشر ولكن إيرادها فيه والاستطراد في ذكرها يؤديان إلى الولوج في موضوع آخر غير موضوع الكتاب (وهذه الحالة الثانية). ويمكن ملاحظة تطبيق هذه القاعدة المنهجية في الكتابة بكل وضوح لدى ابن سينا في كتابه "القانون"، حيث نجده (في الحالة الأولى) يتجنب وصف كل نبات أو دواء يعلم أنه معروف لدى الأطباء، ويكتفي بدلاً من ذلك بكتابة كلمة "معروف" أمامه (77)، وأما في الحالة الثانية فإنه يتجنب الاستطراد ويكتفي بأن يحيل



القارئ إلى التخصص العلمي الذي يتعلق به ذلك النوع من المعلومات، وكأمثلة على ذلك فقد كتب في فصل "القوى الحيوانية": "ولأن الغضب والخوف وما أشبههما تفعال لهذه القوة، وإن كان مبدؤها الحس والوهم، والقوى الداركة كانت منسوبة إلى هذه القوى، وتحقيق بيان هذه القوى ... إلى العلم الطبيعي الذي هو جزء من الحكمة" (78). وكتب في فصل "تأثير التغييرات الهوائية": "فإن جميع الرياح القوية على ما يراه القدماء إنما تبتدى من فوق، وإن كان مبدأ موادها من أسفل ... وتحقيق هذا إلى الطبيعي من الفلسفة" (79). وكتب في فصل "ماهية الحس": "فالورم ليس سببا لها أولى من حيث العفوية التي فيه، فسببها الذي بالذات هو العفوية، والورم ليس بسبب لها إلا بالعرض ... ولكن الانشغال بأمثال هذه المناقشات مما لا يجدي في علم الطب شيئا، ويجعل الطبيب متخطيا من صناعته إلى مباحث ربما شغلته عن صناعته، فلنجر عن ما أعتيد من ذلك" (80).

وقد بلغ الاختصار في التأليف عند المسلمين أهمية أن صارت المؤلفات الطويلة المثقلة بالتكرار وبالمعلومات غير الضرورية، يتعرض أصحابها للإنتقاد من جانب العلماء، مثلما حدث للرازي على يد علي بن العباس المجوسي بخصوص كتابه "الحاوي"، فقال عنه علي بن العباس بأنه "ليس سوى مجموعة لأقوال ومقتبسات أوردت بطولها وكثيرا ما تكرر إيرادها، وحجمه الكبير يجعل اقتناؤه وقفا على الأغنياء القلائل" (81).

ونظرا إلى تلك الأهمية التي كان علماء المسلمين يلونها للاختصار في التأليف، فإن اختصار المؤلفات الطويلة كان يعد عندهم عملا علميا يستحق التقدير، وبالخصوص إذا تم ذلك من غير أن يخل بشيء من معاني الكتاب

كما سبق الإشارة عند الكلام عن أنواع التصنيف عند المسلمين (80) وكمثال على المؤلفات التي اختصرت، "كتاب الكمال في أسماء الرجال" لأبي محمد المقدسي (ت 600 هـ) الذي اختصره أبو الحجاج المزي (ت 742 هـ) وسماه "التهذيب"، ثم جاء ابن حجر العسقلاني (ت 852 هـ) واختصر "التهذيب" نفسه وسماه "تهذيب التهذيب"، وكتب ابن حجر في مقدمة مختصره موضحاً أهمية الكتاب الأصلي والأسباب التي دفعته إلى اختصاره والمنهج الذي اتبعه في ذلك فقال: "فإن كتاب الكمال في أسماء الرجال الذي ألفه الحافظ الكبير أبو محمد عبد الغني بن عبد الواحد بن سرور المقدسي وهذبه الحافظ الشهير أبو الحجاج يوسف بن الزكي المزي، من أجل المصنفات في معرفة الآثار وصفا، ولا سيما التهذيب، فهو الذي وفق بين اسم الكتاب ومسامه، وألف بين لفظه ومعناه، بيد أنه أطال وأطاب، ووجد مكان القول ذا سعة فقال وأصاب، ولكن قصرت الهمم عن تحصيله لطوله... فاستخرت الله -تعالى- في اختصار التهذيب على طريقة أرجو الله أن تكون مستقيمة، وهو أنني أقتصر على ما يفيد الجرح والتعديل خاصة، وأخذت منه ما أطال به الكتاب من الأحاديث التي يخرجها من مروياتها العالية من الموافقات والإبدال وغير ذلك من أنواع العلو، فإن ذلك بالمعاجم والمشیخات... وإن كان لا يلحق المؤلف من ذلك عاب، حاشا وكلا، بل هو -الله- العديم النظير، المطلع التحرير، لكن العمر يسير والزمن قصير، فحذفت هذا جملة وهو نحو ثلث الكتاب" (83).

• وكذلك فعل يحيى بن شرف الدين النووي بخصوص كتاب "المحرر للإمام الشافعي رضي الله عنه وأسماء" منهاج الطالبين"، وكتب في مقدمته موضحاً سبب اختصاره فقال: "وقد التزم مصنفه (وهو الشافعي) -رحمه الله- أن ينص

على ما صححه معظم الأصحاب ... لكن في حجمه كبير يعجز عن حفظه أكثر أهل العصر إلا بعض أهل العناية، فرأيت اختصاره في نحو نصف حجمه ليسهل حفظه" (84).

وأما القاعدة الثانية للتيسير والتمثلة في الترتيب، فيقصد بها تنظيم الكتاب بمنهج يُيسر على القارئ الإطلاع على الموضوعات التي يتناولها والاستفادة منها من غير عناء أو قضاء وقت طويل. وكان علماء المسلمين يستخدمون بشكل واسع نوعين من الترتيب أحدهما "شجري" والثاني "هجائي". فبخصوص "الترتيب الشجري" فيقصد به الترتيب القائم على ما يسمى بالأبواب والفصول، وأبسط ترتيب من هذا النوع هو ذو التفرع الواحد (أي ذو الأبواب) مثلما هو الحال في "مفتاح الراحة لأهل الفلاحة" الذي قسمه صاحبه إلى عشرة أبواب، وكتب في المقدمة موضحا ذلك ومبيناً فائدة الترتيب بشكل عام فقال: "ورتبته على مقدمة وعشرة أبواب تسهيلاً لمن رام محاولة كل صنف يحتاج إليه من سائر الأمور" (85).

أما النوع الآخر من الترتيب الشجري فهو ذو التفرعات، مثلما هو الحال في "القانون" لابن سينا، فهو مقسم إلى خمسة كتب، ولكل كتاب ترتيب خاص يختلف في عدد تفرعاته عن الكتب الأخرى وكمثال على ذلك فإن الكتاب الرابع مقسم إلى ستة فنون، وكل فن مقسم إلى مقالات يتراوح عددها بين مقالتين وأربع مقالات في كل فن، وكل مقالة مقسمة إلى فصول يتراوح عددها بين عشرة وثلاثة وتسعين فصلاً في كل مقالة (86).

وأما الترتيب الهجائي فهو الذي يقوم على حروف المعجم، وقد استخدمه علماء المسلمين في ميادين علمية كثيرة، فعلاوة على كتب اللغة والطبقات

فإنهم استخدموه في كتب الطب أيضا، وكمثال على ذلك : القسم الخاص بالأدوية من كتاب "القانون" لابن سينا، وقد وضع المؤلف ذلك فقال : "إني أذكر في هذا القسم أسماء الأدوية على ترتيب حروف الجمل ليسهل على المشتغل بهذه الصناعة التقاط منافع كل أدوية" (87)، وكذلك فعل ابن البيطار في "الجامع" وكتب في المقدمة بخصوص ذلك فقال : "وغرضي ترتيب مأخذه [أي موضوعاته] بحسب ترتيبه على حروف المعجم ... ليسهل على الطالب ما طلب من غير مشقة ولا عناء ولا تعب" (88)، وقد أدرك علماء العصر الحديث أهمية الترتيب الهجائي في كتابة المؤلفات العلمية وصاروا يستخدمونه في أعداد الكشافات الملحقة بها والمتعلقة بالمصطلحات وأسماء الأشخاص والأماكن وغير ذلك ليسهل على القارئ إيجاد ما يبحث عنه من معلومات.

وأما المبدأ الثاني من مبادئ الكتابة عند علماء المسلمين والمتمثل في الأمانة فهو مبدأ شرعي أيضا أقره الشارع الحكيم. فقال تعالى : "إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا" (الأحزاب/72)، وقد رسخ هذا المبدأ في رسوله الكريم -صلى الله عليه وسلم- حتى سمي الأمين.

وفي مجال البحث فإن أهم قاعدة منهجية يعبر بها الباحث عن توفّر صفة الأمانة فيه هي "التوثيق"، ويقصد به ذكر المصادر التي اعتمدها في إنجاز عمله من أجل إضفاء الصدق العلمي عليه، ويعني ذلك أن المؤلف إذا أصاب في قوله فتلك هي الحقيقة، وإذا أخطأ فلا يتحمل وزر خطئه، وفي كلتا الحالتين فإنه يجعل قُرأه يطمئنون إلى قوله، ويفتح في الوقت نفسه للباحثين

باب مواصلة البحث فيما كتب . وقد عمل علماء المسلمين بقاعدة التوثيق، وكانوا يذكرون مصادر مؤلفاتهم في المقدمة مثلما فعل ابن هذيل الغرناطي (ق8 - 9 هـ) في "تحفة الأنفس وشعار سكان الأندلس" (وهو كتاب في علم الحرب)، وبين ذلك بقوله: "وجمعت هذا الكتاب من جملة توالييف وانتقيته من غيرما تصنيف ككتاب ابن يونس في الجهاد وكتاب ابن المنذر أيضا في الجهاد وكتاب سيرة أجواد الأنجاد في مراتب الجهاد... إلى أن أحصى ثلاثة عشر مؤلفا (89)، أو يذكرونها في نهاية الكتاب مثلما فعل علي بن محمد بن مسعود الخزاعي الأندلسي (ت789هـ) في "تخريج الدلالات السمعية" (وهو كتاب يبحث في تأصيل الوظائف في الدولة الإسلامية)، فذكر قائمة بها مائة وستة وستون مصدرا، صنفها بحسب موضوعاتها إلى خمس عشرة مجموعة، أولها "كتب التفسير" وآخرها "سائر الكتب" (90)، أي (الكتب العامة)، أو يذكرونها في المتن مثلما فعل صاحب "مفتاح الراحة لأهل الفلاحة" فذكر اسم عشرين مؤلفا (بكسر اللام)، وكذلك فعل ابن سينا في "القانون في الطب" كما سبق الإشارة (91)، وفعل ابن البيطار في "الجامع لمفردات الأدوية والأغذية" حيث نجد توثيقا عالي الدقة جديرا بأن يشاد به، ذلك أن ابن البيطار كاد ألا يذكر معلومة إلا وأسندها إلى مصدرها مثلما هو متبع اليوم في الأبحاث العلمية العالية المستوى، حتى أنه ذكر في الفصل الأول فقط من الكتاب المذكور، وهو فصل الألف، ما لا يقل عن سبعين مؤلفا (بكسر اللام)، منهم واحد اسمه مجهول (92). ولم يكتب ابن البيطار في بعض المواضع من مؤلفه بذكر أسماء المؤلفين فقط مثلما فعل ابن سينا وصاحب

"مفتاح الراحة"، وإنما ذكر علاوة على ذلك مؤلفاتهم أيضا، وكمثال على ذلك فإنه اعتمد على جالينوس، وذكر له ست مقالات هي من السادسة إلى الحادية عشرة (93)، كما ذكر له كتابين آخرين هما "الأغذية (94) والبسائط" (95). كما اعتمد على ديسقوريدوس وذكر له ست مقالات أيضا هي الأولى والثانية والثالثة والرابعة والخامسة والسابعة (96)، بالإضافة إلى كتاب "مداواة أجناس السموم" (97). كما اعتمد كذلك على الرازي وذكر له ثلاثة كتب هي "الأبدال" (98) "والحاوي" (99) "ودفع مضار الأدوية" (100). ولم يتوقف مستوى التوثيق عند ابن البيطار عند ذلك الحد، وإنما تجاوزه إلى الإشارة إلى المواضيع التي رجع إليها في تلك الكتب، فنقرأ له في ذلك عبارة: "ابن سينا في الثاني من القانون" (101)، بمعنى قال ابن سينا في الكتاب (أي القسم) الثاني من كتاب القانون، وعبارة: "ديسقوريدوس في آخر الرابعة" (102) بمعنى قال ديسقوريدوس في آخر المقالة الرابعة. وأما إذا اعتمد بن البيطار على الملاحظة فإنه يقول "رأيت" (103) أو "شاهدت" (104)، أو يسبق قوله بكلمة: "لي" (105) بمعنى هذا القول من عندي. وقد وجد ذلك المستوى العالي في التوثيق عند ابن خلدون في بعض المواضيع في مقدمته، فكتب على سبيل المثال عند كلامه عن حساب "النيم" عبارة: "مذكور في آخر كتاب السياسة المنسوب لأرسطو" (106).

ونظرا لعلاقة التوثيق الوطيدة بالأمانة العلمية فإن أهميته عند علماء المسلمين بلغت أن كان عدم الإلتزام به يعد سببا كافيا لتعرض المؤلف للنقد واتهامه بقلّة الأمانة وانتحال ما ليس له من الأعمال، مما يحط من شأنه بين

العلماء ويسقط قيمة مؤلفه، ولعل ما كتبه ياقوت الحموي في معجم البلدان عن الحازمي (ت 584 هـ) لأوثق دليل على ذلك، فقال ياقوت: "وقفني صديقنا الحافظ الإمام أبو عبد الله محمود بن النجار جزاه الله خيرا على مختصر اختصره أبو الحافظ أبو موسى محمد بن عمر الأصفهاني من كتاب ألفه أبو الفتح نصر بن عبد الرحمن السكندري النحوي فيما اختلف واثتلف من أسماء البقاع، فوجدته تأليف رجل ضابط قد أنفذ في تحصيله عمرا وأحسن فيه عينا وأثرا... ووجدت الحازمي رحمه الله قد اختلفه وادعاه واستجهل الرواة فرواه... فأما أنا فكل ما نقلته من كتاب نصر فقد نسبته إليه وأحلتها عليه ولم أضع نصبه ولا أخملت ذكره وتعبه، والله يشبهه ويرحمه" (107).

وهناك رواية طريفة لها علاقة بالموضوع، وتبين لنا أن التوثيق لم يكن عند المسلمين مسألة شخصية، وإنما كان حقا للمؤلف يحميه القانون ويدافع عنه المؤلف في المحاكم إذا تعرض إلى انتهاك كما هو سائد في العصر الحديث، ومفاد تلك الرواية أن السيوطي (ت 911 هـ) كان يغض من أحمد القسطلاني (ت 923 هـ) بدعوى أنه يأخذ من مؤلفاته ويستمد منها ولا ينسب إليها، فادعى عليه بسبب ذلك أمام شيخ الإسلام بالقاهرة، فألزمه بيان مدعاه، فعدد له السيوطي مواضع من كتب القسطلاني أدعى أنه نقل فيها من البيهقي، ثم قال السيوطي لشيخ الإسلام "إن للبيهقي مؤلفات عديدة، فليذكر لنا القسطلاني في أي منها يوجد ما نقله في كتبه، وأضاف السيوطي قوله: أن القسطلاني رأي في مؤلفاتي ذلك النقل عن البيهقي فنقله بزمته، وكان من الواجب عليه أن يقول: نقل السيوطي عن البيهقي" (108). وهذا ما عمل به ابن البيطار في "الجامع" حيث نجد على سبيل المثال عبارة: "الغافقي قال

صاحب الفلاحة" (109)، بمعنى قال الغافقي نقلا عن صاحب كتاب الفلاحة،  
وعبارة "الرازي في الحاوي عن جالينوس في كتاب الكيموس" (110)، بمعنى  
قال الرازي في كتابه "الحاوي" نقلا عن جالينوس في كتابه "الكيموس"،  
وعبارة "الغافقي قال البطريق في ترجمته لكتاب جالينوس" (111)، بمعنى  
قال الغافقي نقلا عن البطريق في ترجمته لكتاب جالينوس.

ومما كان يدعم صفة الأمانة عند علماء المسلمين ويجدر ذكره هنا في نهاية  
هذا الموضوع، هو أقرارهم بجواز وقوعهم في الخطأ مثل باقي البشر، وذلك ما  
عبر عنه الجاحظ بقوله: "إنه أسهل حتى للمصنف أن يسود عشر صفحات  
بالنشر الرفيع المليء بالأفكار الجيدة من أن يكتشف في مصنفه أغلطا  
ارتكبها أو أمورا أخرى سهت عن باله" (112)، وكما عبر عن ذلك أيضا  
الكسائي (ت 197 هـ) في رواية وصف فيها ما حدث له مع الخليفة هارون  
الرشيد، فقال: "صليت بهارون الرشيد فأعجبتنني قراءتي، فغلطت في آية ما  
أخطأ فيها صبي قط، أردت أن أقول: لعلمهم يرجعون، فقلت: لعلمهم  
فما أجتراً هارون أن يقول لي أخطأت، ولكنه لما سلمت قال لي: يا كسائي، أي  
للغة هذه، قلت: يا أمير المؤمنين قد يعثر الجواد، فقال: أما هذه  
فنعم" (113).

ولكي يجنب المؤلف كتابه عيوب الخطأ ويخرجه في شكل يحقق الهدف  
العلمي الذي يصبو إليه، رأى الجاحظ أنه ينبغي "لمن كتب كتابا أن لا يكتبه  
إلا على أن الناس كلهم له أعداء، وكلهم عالم بالأمور، وكلهم متفرغ، ثم لا  
يرضى بذلك حتى يدع كتابه غفلا، ولا يرضى بالرأي الفطير (أي المستعجل)،



فإن ابتداء الكتابة فتنة وعجب، فإذا سكنت الطبيعة وهذأت الحركة ... أعاد النظر فيه فتوقف عند فصوله توقف من يكون وزن طمعه في السلامة أنقص من وزن خوفه من العيب ... وينقحه ويصفيه ويروقه حتى لا ينطق إلا بلب اللب، وباللفظ الذي قد حذف فضوله وأسقط زوائده حتى عاد خالصا لا شوب فيه" (114).

وأما جعفر بن يحيى البرمكي -وزير هارون الرشيد- فلما وقع مرة على خطأ في رسالة من أحد عماله، فإنه لم يتهمه بالضعف أو التهاون، وإنما عد ذلك صفة توجد في كل البشر، وأرسل إليه يدلّه على الوسيلة التي يستخدمها من أجل ضمان سلامة رسائله في المستقبل، فقال له : "اتخذ لك كاتباً متصفحاً لكتيبك، فإن المؤلف تنازعه أمور وتعتوره خرق تـُغـل قلبه وتشعب فكره من كلام ينسقه وتأليف ينظمه، ومعنى يتعلق به يشرحه، وحجة يوضحها، والمتصفح للكتاب أبصر بمواضع الخلل من مبتدئ تأليفه" (115).

ولما كان علماء المسلمين على تلك الصفات العلمية الراقية فإنه لم يكن أمراً محرّجاً عندهم أن يلتمسوا في مقدمات مؤلفاتهم العذر من قرائهم إن وقعوا لهم على خطأ، وكانوا يعتبرون ذلك قصوراً فيهم وليس تقصيراً، وهذا ما يتمشى ومقصد الحديث الشريف "كل بني آدم خطاء وخير الخطائين التوابون".  
وكمثال على ذلك ما كتبه المقرزي (ت 845 هـ) في خطبه، فقال : "فإن كنت أحسنت فيما جمعت وأصبت في الذي صنعت ووضعت، فذلك من عميم ممن الله تعالى وجزبل فضله ... وإن أنا أسأت فيما فعلت وأخطأت إذ وضعت، فما أجدر الإنسان بالإساءة والعيوب إذا لم يعصمه ويحفظه علام الغيوب"، ثم ذكر البيتين التاليين :

وما أبرئ نفسي إنني بشر أسهو وأخطئ ما لم يحمني قدر  
ولا ترى عذر أولى بذي زلل من أن يقول مقرا أنني بشــــر(116).

وأما جعفر بن يحيى البرمكي فقد عبر عن قصوره في رسالته السالفة الذكر بقوله : "وأنا فقد اعترفت بقصوري فما اعتمدت عن الغاية وتقصيري عن الإنتهاء إلى النهاية، فأسأل الناظر فيه ألا يعتمد العنت ولا يقصد من إذا رأى حسنا ستره وعيبا أظهره، وليتأمله بعين الإنصاف لا الانحراف، فمن طالب عيبا وجدَّ وجد، ومن افتقد زلل أخيه بعين الرضا فقد فقد" (117) .

وليس لي في النهاية سوى القول بأن موضوع البحث العلمي عند علماء المسلمين مهما كتب فيه فإن الإمام به يبقى دائما بعيد المنال وكل دراسة حوله مرهونة بتنقيب عميق في التراث الإسلامي ومعرفة برجاله ومختلف أطواره، وما يمكن استجلاؤه من خلال هذه الصفحات القليلة هو فقط أن علماء المسلمين كانوا يمارسون البحث العلمي لأهداف حضارية نبيلة تنسجم وأهداف الرسالة المحمدية، ويعتمدون في ذلك على قواعد منهجية عالية الدقة تنم عن إحساس عميق بالمسؤولية، وذلك كله جدير بأن يدرس اليوم في جامعاتنا بغية تقوية ترابط حلقات تاريخنا وتحقيق التواصل الحضاري بين أجيال أمتنا.

ومما لا شك فيه أن لا أحد ذا عقل منا اليوم ينكر الفارق الحضاري الواسع الموجود بيننا وبين العالم الغربي، وهو فارق نلمسه في مظاهر حياتنا اليومية وفي أوساطنا العلمية وحتى في مؤسساتنا الحكومية، وعلى الرغم من المحاولات العديدة التي نقوم بها والجهود التي نبذلها والنفقات المادية التي نقدمها من أجل تقليص ذلك الفارق، فإن نجاحنا يكاد يبقى دائما وهما، وإذا بدا لنا تحقيق بعض المنجزات فهي لا تخرج عن التقليد غير المفيد، وذلك لأن

مسعانا ظل يقوم في كل وقت على مناهج لا تنبع من صميم حضارتنا ولا تراعي خصائص ذاتنا التاريخية، وأرى أنه إذا كان هناك شيء يتحتم علينا اليوم أن نتعلمه من الغرب نحن الأساتذة والطلبة الذين تشكل الوسط العلمي في البلاد الإسلامية، فهو أن نعود إلى تاريخنا كما عادوا هم في عصر النهضة بخصوص تاريخهم، ونستلهم منه تجربة أسلافنا العلماء في التعامل مع البحث العلمي باعتباره الوسيلة الوحيدة التي تقرنا من الله كما تقرنا من أنفسنا أيضا، وتُمكننا من حل مشاكلنا وتضمن لنا الازدهار في المستقبل وتعطينا مكانة محترمة بين الأمم، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

## الهوامش

- 1- من أهم الدراسات التي أنجزت في هذا الميدان : منهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي " للدكتور علي سامي النجار، رسالة ماجستير بجامعة الإسكندرية عام 1942 م، نشرت بالقاهرة في الطبعة الثالثة عام 1964 م، و" منهج البحث العلمي عند العرب في مجال العلوم الطبيعية والكونية " للدكتور جلال محمد موسى، رسالة دكتوراه عام 1970 م (دكتوراه بـمصر)، نشرت بالقاهرة عام 1982 م، ومناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي " للمستشرق الألماني الأصل، والأستاذ المتخصص في الحضارة الإسلامية بجامعة ييل الأمريكية، الدكتور فرانز روزنتال، ترجمة الدكتور أنيس فريحة، نشرت في طبعتها الرابعة ببيروت عام 1983 م .
- 2- أبو الحسن علي الفارسي، تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر، ج 1، تحقيق مصطفى حجازي . القاهرة، النهضة المصرية للكتاب، 1984، ص 39 .
- 3- ابن البيطار، الجامع لمفردات الأدوية والأغذية، القاهرة، المطبعة العامرة، طبعة مصورة ببغداد، من غير تاريخ، ج 1، ص 2 .
- 4- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق لجنة من الأساتذة، القاهرة، دار المعارف، 1989، ج 1 ص 11 .
- 5- مؤلف مجهول، مفتاح الراحة لأهل الفلاحة، تحقيق محمد عيسى صالحية وإحسان صدقي العمدة، ط 1، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1404 / 1983، ص 73 .
- 6- ابن جماعة، تذكرة السامع والمتكلم في آداب العالم والمتعلم، تحقيق عبد الأمير شمس الدين، بيروت، دار إقرأ، 1404هـ/ 1984 م، ص 75 .
- 7- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، القاهرة، دار مصر للطباعة، من غير تاريخ، ج 1، (باب العلم)، ص 39 .
- 8- أبو منصور الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار القومية العربية للطباعة، القاهرة، 1964، ج 1، ص 7 .
- 9- ابن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق ماكس كرينرت، ليدن، 1955، طبعة مصورة ببيروت، دار صادر، 1967، (المقدمة)، ص 2-9 .
- 10- ابن الجزار، سياسة الصبيان وتديبيرهم، تحقيق محمد الحبيب، تونس، الدار التونسية للنشر، 1968، ص 57-58 .

- 11- أبو حامد الغزالي، ص 2 .
- 12- يحيى بن شرف الدين النووي، التبيين في آداب حملة القرآن، الجزائر، دار الشهاب، 1988 ص 5
- 13- حسن كافي الأحصاري، أصول الحكم في نظام العالم، تحقيق إحسان صدقي العمدة، الكويت، منشورات ذات السلاسل، 1987، ص 111 - 114 .
- 14- ابن سينا، القانون في الطب، بولاق، طبعة مصورة ببيروت، دار صادر، من غير تاريخ، ج 1، ص 2
- 15- أبو الحسن علي الفارسي، الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، تحقيق أحمد خالد، ط 1، تونس، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، 1986، ص 58 .
- 16- عبد الكريم بن محمد السمعاني، أدب الإملاء والأستلاء، تحقيق محمد زيعور، ط 1 بيروت، دار إقرأ، 1404هـ/ 1984 م، (المقدمة)، ص 59 .
- 17- أحمد سعيد المجبلي ( كذا )، كتاب التيسير في أحكام التسعير، تحقيق موسى لقبال، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص 38 .
- 18- ابن خلدون، المقدمة، القاهرة، كتاب الشعب، من غير تاريخ ( فصل في المقاصد التي ينبغي اعتمادها بالتأليف )، ص 499-500، وحسب المصدر نفسه أن ذلك التصنيف وضعه الفيلسوف اليوناني أرسطو . وانظر أيضا : حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت، دار الفكر، 1982، ج 1 (المقدمة )، ص 25 . وكذلك : فرانز روزنتال، ص 174 - 175 نقلا عن العلموى في : أدب المفيد والمستفيد .
- 19- ابن خلدون، ص 500 .
- 20- ابن جماعة، ص 85 .
- 21- فرانز روزنتال : ص 170 .
- 22- فخر الدين الرازي، مناظرات في بلاد ما وراء الشهر، تحقيق د . فتح الله خلف، بيروت، دار المشرق، 1966، ص 39-40 .
- 23- ابن خلدون، ص 91-92 .
- 24- ابن جماعة، ص 77-38، 112 - 114 .
- 25- ابن سينا، ج 1، ( المقدمة )، ص 3 .
- 26- ابن منظور، كلمة نصب .
- 27- أبو منصور الأزهري . ج 1، ( المقدمة )، ص 20 .
- 28- حاجي خليفة، ج 1، ( تصدير الكتاب )، ص 16 .
- 29- ياقوت الحموي، معجم البلدان، ط 1، القاهرة، 1906، ج 1 ( المقدمة )، ص 7 .

- 30- نسبها الجاحظ (البيان والتبيين ، تحقيق عبد السلام هارون، ط 5، تونس 1990، ج 2، ص 91) إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه (ت 101 هـ)، وقال فرانز روزنتال (ص 170) بأنها تنسب إلى الشعبي (ت 103 هـ) أو إلى سعيد بن عبد العزيز التنوخي (ت 167 هـ).
- 31- ياقوت الحموي، ج 1، (المقدمة)، ص 4.
- 32- ابن جماعة، ص 93، ونقلها عنه فرانز روزنتال أيضا، ص 170.
- 33 ابن صلاح، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق موفق بن عبد القادر، الجزائر، دار الوفاء، من غير تاريخ، ص 79.
- 34- نقلها عنه آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، تونس، الدار التونسية للنشر، 1986، ص 280.
- 35- ياقوت الحموي، معجم الأدياء، تحقيق مارغوليت، مصر، من غير تاريخ، ج 1، ص 52.
- 36- حاجي خليفة، ج 1، (المقدمة)، ص 46.
- 37- محمد بن عبد الكريم السمعاني، ص 136.
- 38- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، المكتبة السلفية، من غير تاريخ، ج 11، ص 407.
- 39- مناع القطان، التشريع والفقه في الإسلام، ط 8، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987، ص 127-128.
- 40- كان أبو حنيفة يقول: إني أخذ بكتاب الله إذا وجدته فيه، فإذا لم أجده فيه أخذت بسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- والآثار الصحاح، وإلا أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع من شئت، ثم لم أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن بن سيرين وسعيد بن المسيب فلي أن أجتهد كما اجتهدوا، وفي رواية أخرى هم رجال ونحن رجال (جمعة أمين عبد العزيز، الدعوة قواعد وأصول، الجزائر، دار الصديقة للنشر، 1989، ص 91).
- 41- على عبد الله الدفاع، إسهام علماء العرب والمسلمين في الصيدلة، ط 3، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1987، ص 170-171.
- 42- ابن سينا، ج 1، ص 3-222.
- 43- ابن البيطار، ج 1، ص 2-73.
- 44- المصدر نفسه، ص 16، 71.
- 45- ابن سينا، ج 1، ص 26، 105.
- 46- أبو الحسن علي الفارسي، ص 126.
- 47- ابن خلدون، ص 465.

- 48- ابن جلجل، طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فزاد سيد، القاهرة، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار، 1955، ص 42 .
- 49- ابن أصبغة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، بيروت، 1965، ص 30.
- 50- الخطيب البغدادي، ج 3، ص 7 .
- 51- ابن البيطار، ج 1، ص 2 .
- 52- المصدر نفسه، ص 5، 9، 12 .
- 53- أبو الحسن علي الفارسي، ص 59، 74، 99، 388، 389، 390، وصفحات أخرى متفرقة .
- 54- ابن منظور، كلمة : عبر .
- 55- محمد العجاج الخطيب، الوجيز في علوم الحديث، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1989، ص 23 وما بعدها .
- 56- نقلا عن : أبو الحسن علي الفارسي، ص 57 .
- 57- ابن خلدون، ص 7 .
- 58- المصدر نفسه، ص 12 وما بعدها .
- 59- ابن البيطار، ج 1، ص 16 .
- 60- شمس الدين محمد السخاوي، الإعلان بالتبويب لمن ذم التاريخ، بيروت، دار الكتاب العربي، 1983، ص 10، وقد أثيرت المسألة نفسها في عام 1015 هـ بفاس، ولكن العلماء أبطلوها بالإعتماد على الأدلة نفسها، ( عبد الرزاق بن حمادوش الجزائري، لسان المقال في النبا والنسب والحسب والحال، تحقيق أبو القاسم سعد الله، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1983، ص 64، ولا سيما هوامش المحقق .
- 61- ابن قتيبة، ص 9 .
- 62- يحيى بن شرف الدين النووي، ص 5-6 .
- 63- زين الدين العراقي، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، ملحق بـ: أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 1 .
- 64- فرانز روزنتال، ص 140 .
- 65- ابن البيطار، ج 1، ص 3 .
- 66- ابن سينا، ج 3، ص 164 - 165 .
- 67- المصدر نفسه، ج 1، ص 91 .

- 68- المصدر نفسه، ص 77 .
- 69- المصدر نفسه، ص 128 .
- 70- المصدر نفسه، ص 376 .
- 71- أبو الحسن علي الفارسي، ص 239 .
- 72- المصدر نفسه، ص 412 .
- 73- المصدر نفسه، ص 413 .
- 74- ابن خلدون، 29 .
- 75- المصدر نفسه، ص 125 .
- 76- أبو حامد الغزالي، الوجيز في فقه مذهب الإمام الشافعي، بيروت، دار المعرفة، من غير تاريخ، ص 3-4 .
- 77- ابن سينا، ج 1، ص 278، 289 .
- 78- المصدر نفسه، ص 71 .
- 79- المصدر نفسه، ص 90 .
- 80- المصدر نفسه، ج 3، ص 3 .
- 81- فرانتز روزنتال، ص 140 .
- 82- راجع هامش 18 .
- 83- شهاب الدين بن حجر العسقلاني، كتاب تهذيب التهذيب، بيروت، دار الفكر، 1984، ج 1، ص 3-4 .
- 84- يحيى بن شرف الدين النووي، منهاج الطالبين وعمدة المفتين في فقه مذهب الإمام الشافعي رضي الله عنه، مصر، مكتبة الحلبي، من غير تاريخ، ص 2 .
- 85- مجهول المؤلف، ص 74 .
- 86- ابن سينا، ج 3، ص 2-309 .
- 87- المصدر نفسه، ج 1، ص 243 .
- 88- ابن البيطار، ج 1، ص 3 .
- 89- ابن هذيل القرناطي، تحفة الأنفس وشعار أهل الأندلس، نشره لويس مارسى، باريس، المطبعة الشرقية لبولس غوتنهر، 1936، ص 3 .
- 90- علي بن محمد بن مسعود الخزاعي، تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحرف والصناعات والعمالات الشرعية، تحقيق إحسان عباس، ط 1، بيروت، دار



- 91- الغرب الإسلامي، 1985، ص 789 - 797 .  
 91- راجع هامش 42 .  
 92- ابن البيطار، ج 1، ص 7، 11، 23 .  
 93- المصدر نفسه، ص 3، 9، 10، 15، 22 .  
 94- المصدر نفسه، ص 10، 13، 21، 61 .  
 95- المصدر نفسه، ص 71 .  
 96- المصدر نفسه، ص 3، 6، 9، 40، 54 .  
 97- المصدر نفسه، ص 22 .  
 98- المصدر نفسه، ص 24، 51 .  
 99- المصدر نفسه، ص 9، 16 .  
 100- المصدر نفسه، ص 14، 18 .  
 101- المصدر نفسه، ص 10، 11، 27، 29 .  
 102- المصدر نفسه، ص 46، 53، 66، 68 .  
 103- المصدر نفسه، ص 12 .  
 104- المصدر نفسه، ص 8 .  
 105- المصدر نفسه، ص 41، 50، 52 .  
 106- ابن خلدون، ص 104 .  
 107- ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج 1، ص 4 .  
 108- محي الدين العبدوسي، تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر، من غير مكان الطبع ولا تاريخه، ص 115، وأضاف المصدر نفسه أن الشيخ القسطلاني قصد إزالة ما في خاطر الجلال السيوطي، فمضى من القاهرة إلى الروضة، وكان الجلال السيوطي معتزلاً عن الناس بالروضة، فوصل القسطلاني إلى باب السيوطي ودق الباب عليه، فقال له : من أنت، فقال : أنا القسطلاني، جنت إليك حافيا مكشوف الرأس ليطيب خاطرك علي، فقال له قد طاب خاطري عليك، ولم يفتح له الباب ولم يقابله.  
 109- ابن البيطار، ج 1، ص 16 .  
 110- المصدر نفسه، ص 18 .  
 111- المصدر نفسه، ص 53 .  
 112- نقلا عن فرانتز روزنتال، ص 61 .

- 113- الخطيب البغدادي، ج 11، ص 408 .
- 114- أبو عثمان الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق يحيى الشامي، دار الهلال، 1990  
ج 1، ص 57 .
- 115- ياقوت الحموي، ج 1، ص 8 .
- 116- تقي الدين المقرزي، الخطط، بيروت، مكتبة إحياء العلوم، من غير تاريخ، ج 1، ص 4.
- 117- راجع هامش 115.

*REVUE*  
*DE L'UNIVERSITE*  
*Emir Abdelkader Des Sciences Islamiques*

*Revue Academique Specialisée dans  
les Sciences Islamiques et Humaines*

**N° 06**

**SAFAR 1420**  
**JUIN 1999**

# REVUE DE L'UNIVERSITE EMIR ABDELKADER DES SCIENCES ISLAMIKUES

Directeur de la Revue :

Pr. A. BOUKHELKHAL

Responsable de la Revue :

Pr. D.E. LAOUISSET

Responsable de la Rédaction :

Pr. A. BOUDJELLAL

Secretariat de la Rédaction :

Mr. M. BENZEGHDA

## MEMBRES DU COMITE DE REDACTION

Pr. SAMI. AL. KINANI

Dr. B. BOUDJENANA

Dr. A. BOUSSEDJADA

Dr. D. CHOUALEB

Dr. O. LAOUIRA

Dr. M. B. MOGHILI

Dr. S. NACER

Dr. M. SAADA

Dr. A. SARI

---

Les contributions des auteurs doivent être envoyées à l'attention de Monsieur le Reponsable de la Redaction de la Revue de l'Université Emir Abdelkader des Sciences Islamiques Vice Rectorat de l'Animation et de la Promotion Scientifique et Technique et des Relations Exterieures.

Boite postale 137 Constantine RP 25000 ALGERIE

# **EMIR ABDELKADER UNIVERSITY REVIEW**

**Director :**

**Pr. A. BOUKHELKHAL**

**Publishing Advisor :**

**Pr. D.E. LAOUISSET**

**Editor :**

**Pr. A. BOUDJELLAL**

**Secretary :**

**Mr. M. BENZEGHIDA**

## **EDITORIAL BOARD**

**Pr. SAMI. AL. KINANI**

**Dr. B. BOUDJENANA**

**Dr. A. BOUSSEDJADA**

**Dr. D. CHOUALEB**

**Dr. O. LAOUIRA**

**Dr. M. B. MOGHILI**

**Dr. S. NACER**

**Dr. M. SAADA**

**Dr. A. SARI**

---

Articles are to be sent to the Editor Emir Abdelkader University Review -  
Vice-Présidency for Scientific, Technical Promotion and External Relations.

PO. BOX 137. Constantine 25000 ALGERIA

## RECOMMANDATIONS AUX AUTEURS

*La revue de L'Université Emir Abdelkader est une revue à caractère scientifique.*

*Elle publie les travaux des chercheurs en sciences islamiques et humaines. La publication des travaux qui lui sont soumis est conditionnée par la conformité préalable à certaines dispositions. Les auteurs doivent veiller à ce que leurs articles soient:*

- 1- Une contribution originale à la Recherche Académique en Sciences Islamiques et Humaines.*
- 2- Dotés d'une bibliographie exhaustive adéquate ;*
- 3- Concordants sur le plan de la forme et du fond avec les canons de la recherche scientifique ;*
- 4- Disponibles sur support papier ainsi que sur support informatique (Macintosh)*
- 5- Soient limités à 35 pages maximum (imprimées uniquement sur face (recto))*
- 6- Présentés exclusivement à la revue de l'Université Emir Abdelkader*
- 7- Rédigés dans les langues Arabe, Anglaise ou Française*
- 8- Accompagnés d'un résumé dans les langues Arabe, Anglaise et Française ;*
- 9- Soumis en triple exemplaire aux fins de leur évaluation par trois référés*
- 10- Accompagnés d'un curriculum vitae succinct*
- 11- La reproduction ou quotation de paragraphes est soumise à l'accord de l'administration.*

**Les points de vues exprimés dans les articles publiés dans cette revue n'engagent que leurs auteurs**

## RECOMMENDATIONS TO AUTHORS

*Emir Abdelkader University review publishes research works in the fields of Islamic sciences and humanities. Submission of articles by contributors should be done according to the following norms :*

- 1- Proposals should be an original contribution to academic research conformity.*
- 2- Form and content should be in conformity with scientific research methodology ;*
- 3- A selected bibliography should follow the text ;*
- 4- each article is to be submitted with its abstracts in Arabic, English and French.*
- 5- Three copies of the research work must be sent for the purpose of forwarding them to referees.*
- 6- Any article submitted for publication cannot be submitted simultaneously to another review.*
- 7- Articles can be written in Arabic, English or French.*
- 8- Research works should be stored in a computer disc (macintosh) to be sent to the review ;*
- 9- Articles should not in any case exceed 35 pages (recto),*
- 10- Contributors must send a synopsis of their curriculum vitae.*
- 11- Quotations of paragraph, from the review must be authorized by the Editor.*

points of view expressed in the review are  
the sole responsibility of the authors

tel: 213 (04) 92 21 98  
213 (04) 92 74 28  
fax: 213 (04) 92 21 98  
213 (04) 92 26 81

Internet : E. MAIL = [USPEAK1. @ ISF. CERJSE. DZ.](mailto:USPEAK1@ISF.CERJSE.DZ)

telex: 92954 USPEAK, DZ.





## SOMMAIRE

Presentation de l'Université ..... 3  
Emir Abdelkader des Sciences Islamiques  
\* **Pr. ABDELLAH BOUKHELKHAL**  
Directeur de l'Université

Presentation of Emir Abdelkader University ..... 5  
of Islamic Sciences ; Its Purposes and Goals  
\* **Pr. ABDELLAH BOUKHELKHAL**

Evaluation Des Methodologies de structuration ..... 9  
de L'Enseignement "PROGRAMME"  
\* **Dr. Djamel-Eddine. LAOUISSET**



# **Presentation de l'Université**

Emir Abdelkader des Sciences Islamiques

*Pr ABDELLAH BOUKHELKHAL  
DIRECTEUR DE L'UNIVERSITÉ*

L'Université Emir Abdelkader des Sciences Islamiques a été créée par décret N° 84/182 du 04 Aout 1984:

C'est une institution publique qui dépend du ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique.

L'Université a été officiellement inaugurée par le Président de la République le 14 octobre 1984.

Les étudiants de l'Université viennent de toutes les régions d'Algérie, ainsi que des pays arabes et musulmans.

L'université dispose d'une mosquée qui est un joyau architectural.

## **Les objectifs de l'Université :**

- La formation des étudiants
- La contribution à la recherche
- L'organisation de conférences et séminaires
- La publication des travaux de recherches
- L'établissement de relations d'échanges

## **L'organisation de l'Université :**

- Directeur (nommé par Décret présidentiel)
- Conseil scientifique de l'Université
- Vice-Directeurs (pédagogie, post-graduation, planification)
- Secrétaire-général

## **Les Instituts :**

- Institut d'Oussoul El Dine
- Institut de charia
- Institut de civilisation Islamique

L'Université dispose de salle de cours, d'amphithéâtres d'une importante bibliothèque, d'un centre de calcul (relié à Internet), d'un centre de publications.

L'Université est ouverte à tout étudiant Algérien Bachelier (toutes options), Ou tout étudiant étranger boursier titulaire d'un diplôme équivalent.

# **PRESENTATION OF Emir Abdelkader University of Islamic Sciences ; Its Purposes and Goals**

*Pr Abdellah Boukhelkhal  
President of The University*

Emir Abdelkader University of Islamic Sciences was created by decree numbered 84/182 on the 4<sup>th</sup> of August 1984. It is a public institution . Under the administrative authority of the Ministry of Higher Education and Scientific research.

Emir Abdelkader University has opened its doors in September 1984 and was inaugurated officially on the 14<sup>th</sup> of October 1984 by the President of Algeria. It enrolls students from all regions of Algeria and from many Arabic and Islamic countries.

The idea of establishing an Islamic University was born after building Emir Abdelkader's Mosque which is one of the rare and marvellous islamic architecture in the islamic world and as a matter of fact a number of eminent and great specialist of islamic architecture took part in the construction of the Mosque and the University.

## **The Goals of the University :**

Emir Abdelkader University has the task to meet the following goals :

- Enable students to gain contemporary scientific knowledge
- Contribute to the development of Scientific Research .
- Organize conferences and seminars and publish studies and research related to Islamic Sciences.

- Give attention and importance to islamic heritage in Algeria and throughout the world.
- Training of scholars for Universities and institutions in Algeria that are specialized in islamic sciences
- Establishing relations with Universities in islamic countries and elsewhere so as to open up to the islamic world.

### The Organizational structure of The University :

The organizational structure of the University is constituted of administrative, educational and scientific structures as follow :

1- University president : the President of the University is nominated by decree and lead the University as being the first responsible of the institution .

2- Office of the University President : this office is managed by a clerk who has the task to coordinate between the different departments:

3- The scientific board of the University : It is a scientific board which has the task to adress various organizational and scientific matters . It is lead by the president of the University with the participation of the vice-presidents of the university the secretary general , the directors of the institutes, the presidents of the scientific board of the institutes and two members, one representing the teaching staff and the other representing researchers.

4- The vice-presidents of the University : their role is to manage administrations which are :

- the vice-president for education : his role is essentially tackling educational and scientific issues such as enrolling students and managing their transfer to other Universities and organizing education such as programing courses and examinations.

b)- The vice-president for planning, equipment, and information : his main role is build statistics and play an important role of information towards students.

c)-The vice-president of graduate studies, scientific promotion and external relations : his main task is to focus on graduate studies and promote scientific research .It is in charge also to organize scientific conferences.

5-The general secretary : the general administration in the University is managed by a general secretary who has the role to follow up the functioning of various administration services.

6-The Institutes : the establishment of institutes in the University was done by decree no 84/182 on the 4 th of August 1984 and the existing specialities are as follows :

- a- Institute of Oussoul-eddine (Islamic foundations)
- b- Institute of Charia (Jurisprudence)
- c- Institute of Hadara (Islamic Civilization)

Each of these institutes is managed by a director and two vice-directors, one deals with education and the other focus on graduate studies. There is also a general secretary in every institute.

7- The scientific board of the institute : this scientific board is constituted from a team of Faculty under the leadership of thè senior. It has the role to look upon the educational and scientific matters of the institute.

The Educational infrastructure of the University:

There are many Educational infrastructures in Emir Abdelkader university

- 1- Classrooms : there are 18 classrooms withe a capacity of 50 places.
- 2- Amphitheaters : There are three amphiteaters
  - 1- Ibn Rushd : 150 places.
  - 2- Ibn Khaldoun : 150 places.

3- Malek Benabi 300 places.

In addition to these amphitheatres , there is a big amphitheater (Cheikh Abdelhamid Ibn Badis) which is used for general activities and international conferences and it has the capacity to host 657 students.

3- Ahmed Aroua general library : There is more than 10.000 scientific references in the library ; in addition there is a section reserved to periodicals containing more than 220 scientific journals and periodicals, there is also a reading area reserved to the teaching staff of the University containing 4379 scientific references.

4-The computer center : used to write research papers for faculty and students. The computer center has the task to improve the skills of computing among students of the University.

5- The Printing center: There are many equipments and machines for printing , answering the needs of the University and offer services to local institutions and administrations.

Conditions to Enroll in Emir Abdelkader University

In order to enroll in the University one has to satisfy the following conditions :

1- For Algerian students :

a- Having a High School Diploma.

b- To be accepted in the University and having benefited from a grant of the ministry of higher education.

2- Foreign students :

a- Having a high school diploma or its equivalent.

b- having a grant from the Algerian Government.

c- children of diplomats and foreigners living in ALgeria are welcomed by the University.



# EVALUATION DES METHODOLOGIES DE STRUCTURATION DE L'ENSEIGNEMENT "PROGRAMME"

Pr. D. E. LAOUISSET /Ph.D/USA/  
-Universite Emir Abdelkader-

## ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تقديم مناهج تقطيع وهيكلية محاضرة في إطار التعليم الفردي أو المشخص حيث يتلقى الطالب الجامعي تكويننا محددًا بشكل عصامي جزئيا، مخططًا ومراقبا من قبل أساتذة يستعملون وسائل وتقنيات سمعية وبصرية.

إن هذه المناهج التعليمية المبرمجة تسهم في رأينا في استقلالية المتعلم.

---

\*محاضرة ألقاها الأستاذ الدكتور / جمال الدين لعريسات بمناسبة اللقاء الوطني الثالث للمؤطرين في المجال التربوي التعليمي ونظم اللقاء وزارة التعليم العالي والبحث العلمي بوهران يوم 19/18/17 ماي 1994

## **INTRODUCTION**

Cette étude a pour objet de présenter et d'évaluer les méthodes de segmentation et de structuration d'un cours, dans le cadre de l'enseignement "individualisé" ou "personnalisé" où l'étudiant reçoit une formation précise sous une forme partiellement auto-didactique, planifiée et supervisée par des enseignants utilisant des supports et techniques audiovisuelles. Ces méthodes d'enseignement programmé contribuent, à notre avis, à l'autonomie de l'apprenant.

### **LA METHODE D'ENSEIGNEMENT PERSONNALISE DE KELLER**

Parmi les méthodes d'enseignement dites personnalisées, la plus importante d'entre elles semble être celle du célèbre psycho-pédagogue Fred Keller qui consiste en un certain nombre d'unités d'enseignement, et s'accompagne d'un contrôle continu des connaissances, et d'une progression individualisée. Les caractéristiques essentielles de cette méthode se résument dans une contribution importante de l'enseignant en matière de remise de documents, réalisés par lui-même afin de compléter les manuels de référence recommandés, un rôle important des assistants dans l'aide apportée à chaque étudiant, ainsi que dans le processus d'évaluation. Les cinq caractéristiques qui différencient la méthode Keller des autres méthodes d'enseignement conventionnel sont :

- le Rythme individualisé de progression ;
- la Méthode est orientée vers la maîtrise parfaite du cours ;
- les Étudiants sont assistés individuellement par un enseignant.
- la méthode utilise des guides d'étude pour la communication de l'information ;

- elle inclut également un certain nombre de cours magistraux afin de stimuler et de motiver les apprenants.

Chacun de ces éléments est supposé assurer le succès de cette méthode.

Dans la méthode Keller, le cours est divisé en thèmes ou en unités. Le contenu des unités peut correspondre aux chapitres du manuel de référence utilisé dans le cadre du cours. Au début du cours, les étudiants reçoivent un guide d'étude qui les oriente dans le travail et dans l'étude de la première unité, ces guides diffèrent en substance, mais doivent généralement :

- Clarifier des objectifs
- Suggérer des processus d'apprentissage
- Et également donner le listing de questions à préparer.

Avant de passer à la seconde unité du programme, les étudiants doivent démontrer leur maîtrise parfaite de la première unité d'enseignement en subissant avec succès un test de contrôle des connaissances.

Les étudiants ne sont donc examinés sur la première unité que lorsqu'ils se sentent bien préparés ; et également ne sont pas pénalisés pour l'échec aux tests de contrôle des connaissances.

Lorsque l'étudiant démontre sa maîtrise de la première unité, l'enseignant leur fournit le guide d'étude pour la seconde unité. Ainsi ils peuvent progresser dans le cours à leur propre rythme, et peuvent terminer cet apprentissage avant même la fin de la durée du module. Le personnel nécessaire à la mise en oeuvre du programme Keller, comprend le chargé de cours et des assistants. Le chargé de cours sélectionne et organise les documents à utiliser durant le cours, rédige les guides d'étude, confectionne des sujets d'examens et donne un certain nombre de cours magistraux durant le semestre.

La présence aux cours magistraux n'est évidemment pas obligatoire et les éprouvent des difficultés dans la compréhension des documents afférents au cours enseigné.

Les évaluations des étudiants de cette méthode sont positives . En effet, les étudiants préfèrent, d'une manière générale, l'enseignement personnalisé à l'enseignement conventionnel.

Les évaluations des enseignants de cette méthode sont également positives. En effet, il semble que les étudiants parviennent à des performances remarquables lors d'enseignements faisant usage de la méthode Keller. Si dans l'enseignement classique, l'évaluation se fait sur la base de la qualité de la performance durant les examens semestriels et finaux ou sur la base d'un travail de recherche dans les TD, dans la méthode Keller, l'évaluation est au contraire basée exclusivement sur le nombre répété de tests de contrôle des connaissances. Il semble clair que le processus d'apprentissage de manière générale et que le processus de rétention en particulier sont favorisés par ce programme d'enseignement personnalisé, du fait que cette méthode se caractérise par le contrôle continu des connaissances avec interaction et feedback permanent avec les enseignants.

## **LA METHODE D'ENSEIGNEMENT PROGRAMME DE KELLER**

Dans cette méthode développée par l'économiste Keller, les

étudiants sont soumis à une dizaine de questionnaires durant le semestre. Ces questionnaires consistent en une quinzaine de questions à choix multiples destinés uniquement à mesurer les acquisitions de l'étudiant et non à l'évaluer. Les étudiants reçoivent un rapport après avoir rempli et rendu ces questionnaires. Le rapport contient, une série de travaux à faire pour la prochaine séance, ceux-ci sont basés sur la maîtrise de connaissances de la part de l'étudiant tel que cela apparait après traitement des questionnaires. En sus de ce feedback en direction des étudiants, ceux-là fournissent un feedback à l'intention des enseignants du cours par la remise de rapports réguliers.

### *LA METHODE DES CONTRATS D'APPRENTISSAGE*

Cette méthode des contrats d'apprentissage au même titre que le système d'enseignement personnalisé et l'enseignement programmé fournissent aux étudiants une structure claire. La différence entre la méthode du contrat d'apprentissage et le système d'enseignement personnalisé, réside dans le fait que la méthode du contrat d'apprentissage est encore beaucoup plus personnalisée. Cette méthode a l'avantage de proposer diverses options concernant la manière d'atteindre les objectifs du cours. D'une manière générale l'étudiant et l'enseignant fixent ensemble :

- les objectifs à atteindre.
- les méthodes à utiliser afin d'atteindre ces objectifs.
- ainsi que les méthodes d'évaluation du degré d'atteinte des objectifs.

Lorsqu'un accord est conclu, le "contrat" entre l'enseignant et l'étudiant stipule que si l'accomplissement est au niveau convenu par les deux parties, l'enseignant affectera la note

convenue dans le contrat.

La méthode "contractuelle" a l'avantage de réduire l'incertitude de l'étudiant sur ce que l'enseignant attend réellement de lui et place également la responsabilité de l'apprentissage sur l'étudiant.

En pratique cette méthode contractuelle présente deux inconvénients majeurs :

1- cette méthode accorde énormément de temps de l'enseignant au mode tutorial

2- les notes semblent également exagérées par rapport à celles de l'enseignement conventionnel, du fait que cette méthode a tendance à privilégier l'aspect quantitatif sur l'aspect qualitatif.

Il semblerait donc que l'utilisation de cette méthode ne démontre pas un accomplissement supérieur à celui obtenu par l'usage des méthodes conventionnelles.

## *LES METHODES MODULAIRES*

les méthode modulaires d'enseignement comportent essentiellement une analyse du contenu du cours et sa compartimentalisation en unités ou modules indépendants.

Les modules sont destinés à être autogérés et comportent souvent un travail de terrain ou bien l'usage de medias audio-visuels.

Il est offert à chaque étudiant un choix de modules. L'intérêt de cette méthode réside dans le fait que les étudiants doivent :

- suivre les instructions qui leur sont données.
- organiser leurs efforts.
- parvenir à une synergie.
- et développer des talents d'auto-évaluation à l'intérieur des équipes.

Chaque module est en fait l'équivalent d'une situation problème autour de laquelle un groupe d'étudiants au maximum six s'attache à répondre à des questions spécifiques et à établir un rapport.

Le programme Keller est un exemple d'approche modulaire et les modules sont souvent accompagnés d'un enseignement assisté par ordinateur, de programmes contractuels ou d'autres méthodes.

En ce qui concerne la structure du cours, elle peut avoir.

- Une structure de type linéaire
- En filet ou en spirale.

Une structure linéaire est une structure dans laquelle chaque unité d'un cours dépend et se construit sur le cours précédent, par exemple la méthode personnalisée préconisée par Keller. Dans la structure en filet ou en spirale plusieurs points de départ sont possibles.

### ***LA METHODE AUDIO-TUTORIAL***

Cette méthode qui est la plus connue des approches modularisées consiste en une combinaison de modules d'étude individuelle avec usage fréquent de cassettes audio, de diapositives, de films, avec participation ponctuelles de conférenciers, et passage de tests de contrôle continu de connaissances et d'examens. La méthode "audio tutorial" semble permettre une bonne performance dans l'enseignement "scientifique" où les expériences de laboratoires sont indispensables à l'atteinte des objectifs du cours.

### ***CONCLUSION***

Si les évaluations de ces méthode se sont avérées positives dans d'autres contextes étrangers au nôtre, il semblerait que leur mise en oeuvre en Algérie, a présenté certaines difficul-

tés inhérentes au manque de moyens audio-visuels, d'une part ainsi qu'à la rigidité du système et les résistances provenant des structures pédagogiques, d'autres part.

L'autonomie de l'apprenant, objectif visé par les méthodes "personnalisées" d'enseignement, ne semble pas être encore appréciée à sa juste valeur par le système d'enseignement actuellement en vigueur.

## REFERENCES

- 1- Calhoun. J. F. The combination of elements in the personalized system of instruction. Teaching of Psychology, 1976, n°3
- 2- Keller. F. S. et Sherman. J. G. The Keller plan handbook. Menlo Park, CA : WA. Benjamin, Inc. 1974
- 3- Keller.F. S/ Goodbye teacher. Journal of applied behavior analysis, 1968, n° 1
- 4- Witters. D. R. et Kent. G. W. Teaching without lecturing : evidence in the case for individualized instruction. Psychological Record, 1972, n°22
- 5- Kulil H.A. Klik . C.C. et Smith B.B Research on the personalized system of instruction. Programmed learning and Educational Technology, 1976, n° 13
- 6- Henderson . W. T., Wen. S. Effects of immediate positive reinforcement on undergraduates cours achievement Psychological Reports, 1976